



Onésime A. Boyer - eccl -

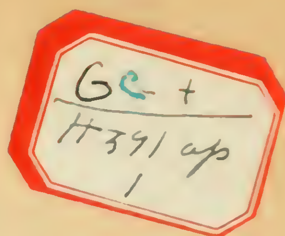
Séminaire de Ste-Thérèse. Curé -

APOLOGIE

DU

CHRISTIANISME

Hilarem datorem diligit Deus —



APOLOGIE

DU

CHRISTIANISME

PAR FRANZ HETTINGER

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE WURTZBOURG
CONSULTEUR DE LA CONGRÉGATION POUR LE CONCILE DU VATICAN

TRADUIT DE L'ALLEMAND

D'APRÈS LA DERNIÈRE ÉDITION ALLEMANDE AVEC APPROBATION DE L'AUTEUR

PAR M. JULIEN LALOBE DE FELCOURT

LICENCIÉ EN DROIT

ET M. J.-B. JEANNIN

LICENCIÉ ÈS LETTRES, ANCIEN PRÉFET DES ÉTUDES AU COLLÈGE DE SAINT-DIZIER

TROISIÈME ÉDITION FRANÇAISE

Revue et considérablement augmentée

Tome I

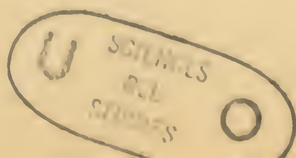
LA DEMONSTRATION DE LA VÉRITÉ CHRÉTIENNE

Tome premier

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD ET BARRAL

4, RUE MADAME, ET RUE DE RENNES, 59



PREFACE

DE LA TRADUCTION FRANÇAISE

—

L'apologétique chrétienne eut à défendre au XVIe siècle le Pape et l'Eglise contre Luther, au XVIIIe, Notre-Seigneur Jésus-Christ contre Voltaire et sa pléiade ; au XIXe siècle, c'est Dieu lui-même que l'on attaque avec Jésus-Christ, l'Eglise et le Pape.

On a commencé par dire : Le Pape, c'est l'Antechrist, et l'Eglise, c'est Babylone, la grande prostituée de l'Apocalypse ; et plus tard on a proféré des blasphèmes tels que ceux-ci : *Ecrasons l'infâme*, *Dieu c'est le mal,* ou *Dieu n'est pas.* Ce dernier excès de l'impiété est celui dont nous sommes témoins aujourd'hui et que tous les échos rapportent à nos oreilles épouvantées [1].

Ainsi l'erreur a d'abord été schisme et hérésie, puis déisme, enfin athéisme. C'est une démonstra-

[1] Parmi tous les signes peu rassurants de notre époque, le plus grave assurément, c'est que ce cri de révolte satanique contre Dieu soit vociféré publiquement et devant des milliers d'hommes par des énergumènes qui se font applaudir. C'est quelque chose de nouveau sous le soleil. Avant les réunions publiques de Paris en 1869, l'histoire ne fait point mention d'une semblable fureur. Jamais le XVIIIe siècle lui-même ne donna cet éclat ni cette publicité au blasphème, et néanmoins il a fini dans un déluge de sang.

tion par les faits que, sans le Pape, il n'y a pas d'Eglise, que sans l'Eglise il n'y a pas de Christ, que sans le Christ, Dieu lui-même n'existe plus pour l'humanité.

Le terme d'athéisme exprime bien tout ce qu'il y a de radical et d'excessif dans l'erreur ainsi désignée ; insistons cependant sur ce point pour le mettre encore, s'il se peut, davantage en lumière.

Comme les athées ne veulent absolument pas dire avec nous, pour expliquer l'existence du monde, *qu'au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, ils sont contraints de dire que c'est le néant qui a tout créé au commencement, ou bien que le monde, tel qu'il est, est éternel. Ceux qui prennent ce dernier parti, se mettent en contradiction d'abord avec leur propre conscience qui leur dit assez qu'ils ne sont pas éternels, puis avec la raison et la science qui déclarent que le monde n'est pas éternel puisqu'il change, qu'il est parti d'un commencement, puisqu'il est en marche vers une destination et une fin[1] ; que faire le monde éternel c'est admettre l'absurdité visible du nombre actuellement infini.

Ceux qui choisissent la première alternative, se jettent encore, s'il est possible, dans une absurdité plus grossière. En effet, puisqu'ils nient

[1] Voir *Le Matérialisme et la science*, par M. Caro, p. 297.

Dieu tout en admettant un commencement du monde, il faut nécessairement qu'ils disent que le néant a tout créé, que le rien est cause de tout, que le rien est donc quelque chose, enfin que ce qui n'est pas est[1] : négation du principe fondamental de la logique, *du principe de contradiction*, c'est-à-dire formule parfaite de l'absurde. Mais *plutôt absurdes que chrétiens*, c'est la devise de nos athées. Et au point où en est aujourd'hui la controverse, il n'y a pas de milieu, *entre l'absurde et Jésus-Christ il faut choisir*. On savait déjà que Jésus-Christ est la vérité absolue, que *tout ce qui n'est pas avec lui est contre lui*, c'est-à-dire avec le mensonge ; mais on ne l'avait jamais mieux vu qu'aujourd'hui, puisque ceux qui veulent le combattre se placent déjà sur le terrain de l'absurde.

Cet athéisme adorateur du néant, voilà ce que l'on entend vanter aujourd'hui sous les appellations pompeuses *de philosophie moderne*, *de raison moderne*.[2] Une fois qu'ils ont donné à l'homme pour premier père le néant, ils n'ont plus de peine, ils sont même forcément entraînés à lui

[1] Le néant devenu homme et en voie de devenir Dieu, telle est la philosophie de Hegel. On l'appelle panthéisme, on pourrait aussi l'appeler *nihilisme*. C'est une sorte de *Boudhisme occidental*.

[2] Voir *La Critique et les sophistes*, et *Lettres sur la religion*, par le Père Gratry. — *Raison moderne !* cette singulière alliance de mots est de l'invention des sophistes contemporains.

donner pour ancêtres le singe et puis l'infusoire né spontanément de la pure matière.

Quand, de parti pris, on nie la divinité de Jésus-Christ, et que cependant l'on veut encore dire quelque chose des origines de l'homme, il faut nécessairement aller jusque-là. Il est vrai que l'on n'y va guère que par le besoin de la polémique, et l'état véritable de ceux qui ne croient plus à Jésus-Christ, c'est de ne plus croire à rien, c'est de n'avoir aucune réponse à faire à ces questions : *D'où vient l'homme? où va-t-il? quelle voie doit-il suivre?* On l'avoue du reste avec un certain découragement, surtout depuis que l'on voit l'échafaudage *des générations spontanées et de la transformation des espèces* s'écrouler de toutes parts sous les coups de la vraie science, et joncher le sol de ses honteux débris [1]. C'était là-dessus que l'on comptait pour se passer enfin de Dieu.

Telle est cependant la forme la plus neuve de l'erreur, telle est la plus récente peau revêtue par l'antique serpent ; ou, si l'on veut, telle est la corne que *la bête* présente aujourd'hui à qui veut la combattre. Et c'est aussi par là qu'elle est surtout attaquée et terrassée dans cet ouvrage. L'hérésie et le déisme sont surannés et usés. L'athéisme au contraire est jeune, vigou-

[1] Voir Renan, *Saint Paul,* préface.

reux et en très-grand crédit. Où ne le trouve-t-on pas? Il écrit dans les journaux et dans les livres ; il disserte dans les chaires du haut et bas enseignement ; il pérore à la tribune parlementaire ; il siége jusque dans les conseils des princes.

Ce spectacle que présente notre siècle lui mériterait un autre nom que celui de siècle des lumières ; c'est le côté sombre de notre horizon moral, et pour voir la lumière, on a besoin de regarder d'un autre côté. Pie IX règne à Rome ; mille évêques, ses frères, sont répandus sur toute la terre, *ut luceant his qui in domo sunt*. Bientôt toutes ces lumières se réuniront autour de la confession de saint Pierre. Le Saint-Esprit, qui ne doit pas manquer à l'Eglise, planera sur l'auguste assemblée, et il y aura là un foyer divin qui éclairera le monde et dissipera les ombres qui nous offusquent.

Nous avons dit que l'erreur, successivement hérésie et déisme, était devenue athéisme aujourd'hui. Nous aurions dû dire qu'elle est à la fois tout cela selon les besoins de la controverse. C'est pourquoi l'apologétique est obligée d'embrasser tout le cercle de la théologie : de là le développement considérable qu'ont pris les ouvrages de la nature de celui que nous publions.

L'hérésie en appelait à l'Ecriture, le déisme à la raison, l'athéisme en appelle à *la science*. La

science est le mot magique du moment. En effet, parce que la science marche, nombre de personnes s'imaginent qu'elle a déjà laissé la religion en arrière.

La science cependant ne saurait pas plus devancer la religion, que le temps, qui lui aussi ne s'arrête jamais, ne devance l'éternité toujours immobile. L'esprit humain peut se mouvoir à l'aise dans l'ample sein de la religion, sans avoir à craindre de se heurter à d'autres limites que les siennes propres.

Voilà ce qu'il ne suffirait pas de dire une fois pour toutes, mais ce qu'il faut démontrer par le détail. Il faut prendre la vraie science dans ses derniers progrès et faire voir qu'elle n'est pas en contradiction avec la religion.

Telle est la tâche de l'apologétique chrétienne. Cette tâche, par conséquent, ne pourra être définitivement accomplie qu'après que la science elle-même aura dit son dernier mot, ce qu'elle n'est pas près d'avoir fait.

On ne s'étonnera donc pas de voir paraître une nouvelle apologie du christianisme. Sans parler des sciences physiques dont tout le monde connaît les continuels accroissements, le seul progrès des idées philosophiques maintenant en voie de s'accomplir, rendrait cette nouvelle Apologie nécessaire.

Nos athées français ne sont que les interprètes des matérialistes allemands ; ils l'avouent eux-mêmes, lorsqu'ils nous renvoient à l'Allemagne pour avoir les preuves de leurs assertions. Car on sait que pour eux ils se contentent d'assertions.

Nous avons interrogé l'Allemagne. L'Allemagne n'a jamais été, il s'en faut de beaucoup, tout entière avec Hegel, Strauss et Buchner, même au temps de leur nouveauté. Mais aujourd'hui qu'ils ne sont plus neufs, c'est bien pis ; ils tombent dans le discrédit ; ils sont passés de mode. Ce n'est plus que dans le journalisme français que l'on jure par Hegel, Strauss et Buchner.

Les Allemands ont composé d'excellents écrits pour défendre contre ces ouvriers d'erreurs, Dieu, son Christ et son Eglise. Nous en avons choisi un, celui qui passe, au jugement de tous, pour être le plus au courant des idées philosophiques actuelles et des derniers progrès de la science, le plus complet et le plus éloquent, le meilleur en un mot, pour l'offrir à la France.

L'Apologie du Christianisme, par le docteur Hettinger, est plus qu'une réfutation des erreurs courantes. Sans s'arrêter à faire voir d'abord que la religion chrétienne n'est pas *absurde*, puis qu'elle est *raisonnable*, enfin qu'elle est *vraie*, le docteur allemand va droit aux principes mêmes de la vérité absolue, puis il montre que ces prin-

cipes ne sont autres que ceux de la vérité chrétienne. La vérité, c'est la vérité chrétienne, il n'y en a pas d'autre. Une fois appuyé sur la pierre des principes, il y brise les principales objections, voilà sa méthode.

Mais pour donner ici une idée du livre, nous ne saurions mieux faire que de traduire la courte préface de l'auteur.

« Ces conférences ont été faites pour les étu-
« diants de l'université de Wurzbourg, et quel-
« ques-unes prononcées en présence de grandes
« assemblées de laïques instruits. Elles tendent à
« mettre la foi chrétienne en rapport avec les
« idées régnantes du monde intelligent, à recti-
« fier des vues erronées, à guérir et concilier
« par la vérité ce que l'erreur a déchiré et divisé
« dans les âmes. Quelque divers que soient les
« esprits et les besoins des temps, le but de l'a-
« pologiste sera toujours le même : l'auteur a
« voulu l'atteindre par une exposition calme,
« claire et purement objective. Offrir une expo-
« sition libre, aisée et rapide, sans rien sacrifier
« de la rigueur scientifique, sans laisser de tout
« approfondir ; veiller à ce que les idées, tou-
« jours justes, rencontrent une expression tou-
« jours précise sans sécheresse : telle est la mé-
« thode qu'il a voulu suivre dans ces conférences.
« Il a dû pour cela renvoyer beaucoup de

« choses aux notes, afin de satisfaire au besoin
« d'un enseignement plus large et plus complet,
« sans néanmoins embarrasser la marche du dis-
« cours par un trop gros bagage d'érudition. Il
« a pensé que le meilleur moyen pour atteindre
« ce résultat, c'était d'aller droit aux principes,
« de les établir solidement, sans trop se préoccu-
« per de courir après telle objection déjà faite ou
« possible. Les principes une fois bien fondés,
« l'erreur s'y brise d'elle-même sous ses mille
« formes. S'il a réussi et jusqu'à quel point, à
« garder une juste mesure à retrancher les
« choses moins utiles, aussi bien qu'à faire valoir
« sa matière, les juges compétents en décideront.
« Nous ne doutons pas un instant que tel trou-
« vera l'exécution maigre et pauvre, tandis que
« tel autre se plaindra d'y retrouver un peu trop
« la langue et la poussière de l'école. Ce que l'on
« exige dans le temps présent d'un ouvrage
« comme celui-ci n'est pas peu de chose ; la cri-
« tique est sévère et a raison de l'être ; car en ce
« genre la littérature catholique est assez riche
« en œuvres d'un grand mérite. L'auteur peut
« seulement se rendre le témoignage d'avoir pen-
« dant longtemps travaillé avec amour à ce livre,
« dont il regardait l'exécution comme une tâche
« aussi chère que sainte de sa vie.

« Le titre donné à la première partie de cet

« ouvrage (les deux premiers volumes), est la « traduction pure et simple d'une dénomination « familière aux anciens théologiens : *Demons-* « *tratio Christiana.* Pouvait-on en trouver un « plus court et plus significatif[1] ?

« Que ce livre donc s'en aille par le monde, « et que la bénédiction de Dieu soit avec lui. « N'eût-il d'autre effet que de confirmer une « seule personne dans la foi, que d'empêcher « une seule chute, l'auteur se trouverait suffi- « samment récompensé ».

L'apologiste doit être non-seulement un habile théologien, mais encore posséder des connaissances synthétiques. Un argument apologétique, s'il n'est pas bien conçu, ou s'il est mal appliqué, ou s'il repose sur une connaissance scientifique incomplète ou erronée, produit plus de mal que de bien sur les intelligences qui doutent et fournit des armes aux esprits hostiles. Le lecteur de l'*Apologie* que nous publions ne sera pas exposé à de tels périls. L'auteur parle avec autorité de ce qu'il est chargé d'enseigner à l'Université de Wurzbourg. Son livre est en réalité le développement d'un manuel universitaire, et le fruit d'études faites sous le feu de toutes les attaques de l'anti-

[1] La seconde partie (les trois derniers volumes) a pour titre : *Les dogmes du Christianisme,* et forme une théologie dogmatique complète.

christianisme allemand. M. Hettinger est professeur d'apologétique à la faculté de théologie d'une des universités les plus estimées de l'Allemagne.

Il est connu pour un des meilleurs « lutteurs » de sa patrie. Après avoir été élevé au séminaire d'Aschaffenbourg (où il est né en 1819), il étudia pendant quatre ans au *Collége germanique* à Rome, puis pratiqua le saint ministère pendant quelques années en Franconie. Depuis 1847, il est dans l'enseignement à Wurzbourg, où il a publié la plupart des écrits qui ont signalé son nom à l'attention du monde savant : *le Sacerdoce catholique* (1851), *la Situation religieuse et sociale de Paris* (1852), *l'Idée des exercices spirituels* (1853), *la Liturgie de l'Eglise et la langue latine* (1856), *le Droit et la liberté de l'Eglise* (1860), *le Rôle de la théologie dans l'organisme des sciences universitaires* (discours rectoral, (1862), etc., etc.

La réputation de M. Hettinger doit être bien établie, puisqu'il est un des théologiens allemands appelés à Rome pour la préparation du prochain Concile œcuménique.

L'œuvre de M. Hettinger a reçu les plus hautes approbations que puisse ambitionner un écrivain catholique.

J.-B. JEANNIN.

FRANCISCO HETTINGER

PHIL. ET THEOLOGIÆ DOCTORI ET IN STUDIORUM UNIVERSITATE WIRCEBURGENSI ANTECESSORI P. O.

Quem ad Sanctissimum Dominum nostrum librum a Te pro religionis christianæ defensione conscriptum misisti, is Ejus Sanctitati pergratus fuit, quæ ut industriam Tuam in retinendis applicandisque summorum Scholæ doctorum doctrinis positam laudat et hortatur Te, ut istud nostris temporibus perutile institutum teneas, sic Tibi de Tui ingenii munere gratias agit, mandavitque, ut ego Suam in Te propensam voluntatem significarem, qua Tibi Tuisque laboribus benedixit. Beatissimi Patris jussa dum libentissime exsequor, fausta omnia ac felicia Tibi a Deo adprecor.

Romæ, die 22 Aprilis a. MDCCCLXIV.

CAROLUS Aug.
tit. S. Cæciliæ presb. Cardinalis
DE REISACH.

Francisco HETTINGER, *Phil. et Theol. Doctori et in Studiorum Universitate Wirceburgensi Antecessori p. o.*

Illustrissime et admodum Reverende Domine.

Etsi Sanctissimus Dominus Pius IX, operis Tui teutonica lingua editi lectione frui nequiverit, ratus tamen, errorum, quam suscepisti, refutationem ac propugnationem catholicorum dogmatum exactam a Te fuisse ad sanæ Theologiæ normam, et plane respondere religioni Tuæ ac scientiæ, acceptissimum habuit oblatum volumen, meque Tibi de eo gratias agere jussit, Teque hortari, ut prælia Domini impigre præliari pergas. Ut vero pignus habeas propensissimæ in Te voluntatis Suæ, nuntiari etiam per me voluit Apostolicam Benedictionem, quam Tibi peramanter impertit.

Cui muneris mei functioni adjicere gaudeo significationem peculiaris observantiæ meæ, Tibique a Deo adprecor fausta omnia et salutaria.

Tui, Illustrissime et admodum Reverende Domine.

Romæ, die 23 Aprilis 1864.

Addictiss. Obsmus Famulus
Franciscus MERCURELLI
SSmi. D. N. ab Epistolis latinis.

Illustrissimo et adm. Reverendo Domino
Domino FRANCISCO HETTINGER
S. Theologiæ Professori in Universitate Herbipolensi
Herbipolim.

APOLOGIE DU CHRISTIANISME

CHAPITRE PREMIER.

LE DOUTE EN MATIÈRE DE RELIGION.

Etat de la question. — Causes du doute en matière de religion. — Idées fausses que l'on se fait de la science. — Ignorance de la nature et des besoins de l'esprit humain. — Aversion, indifférence, ignorance. — L'indifférentisme, premier adversaire de la religion du Christ. — Désordre moral; il a pour conséquence l'erreur. — La vraie sagesse et la sophistique.

Dix-huit siècles et demi déjà se sont écoulés depuis le jour où deux hommes, qui personnifiaient pleinement la grande antithèse de leur temps et de tous les temps, se trouvèrent en face l'un de l'autre : je veux parler de Jésus-Christ et de Ponce-Pilate. C'était le contraste vivant de la lumière et des ténèbres, de la vérité et de l'erreur, de la justice et de l'injustice, de l'espérance et du désespoir. A Pilate qui l'adjure de déclarer qui il est, Jésus répond : *Je suis venu rendre témoignage à la vérité.*

Qu'est-ce que la vérité? demande alors Pilate d'un ton où perçait le scepticisme ; et, sans attendre de réponse, il sort[1].

Le magistrat romain désespérait de la vérité. Il avait

[1] *Jean*, XVIII, 38.

bien depuis longtemps tourné le dos, comme la plupart de ses contemporains, aux fables du polythéisme ; mais la philosophie, avec ses mille systèmes qui se combattent et s'entre-détruisent, ne l'avait pas satisfait davantage. Peut-être son âme n'était-elle pas morte encore entièrement aux choses de l'ordre surnaturel ; c'est pourquoi un sentiment d'amertume s'empare de lui à ce mot de *vérité*, qui lui rappelait les jours de sa vie qu'il avait consacrés à la recherche de cette même vérité, alors qu'il la croyait encore accessible à l'homme. Mais il était maintenant tout à fait déchu de cet espoir[1]. Les organes les plus accrédités de la philosophie grecque, les maîtres les plus savants n'avaient pas su lui en donner une connaissance quelque peu sûre et élevée; comment aurait-il eu l'idée qu'elle pût s'offrir à lui sous les traits d'un Galiléen et dans la personne d'un accusé ? De là cette amère ironie, expression de son découragement, de là cette réponse : La vérité ! qu'est-ce que la vérité ? Tout n'est-il pas rêve, illusion et mensonge ?

Depuis ce jour à jamais mémorable, le Christ, toujours debout devant l'humanité, ne cesse de répéter cette même parole : *Je suis venu rendre témoignage à la vérité.* Le Christianisme est dans le monde, défiant tous les démen-

[1] *Veri nihil, omnia ficta,* dit l'ami de Scipion, le poëte Lucilius, en parlant des dieux. (*Fragm. ex sat.* lib. 20.) Ce n'étaient pas seulement les poëtes, comme Lucilius, Virgile, Ovide, Horace, mais encore des hommes d'Etat, tels que César et Caton, qui professaient l'opinion que tout finit pour l'homme à la mort. (*Sall. Catil.* 51 et seqq.) — Lucrèce avait fortement ébranlé la croyance aux dieux, et de l'aveu de Cicéron, la philosophie n'offrait que des probabilités. (*Quæst. Tuscul.* I, 9.) *Eos qui philosophiæ dant operam, non arbitrari deos esse.* (*De Invent* I, 29.)

tis et toutes les attaques. Il est dans le monde en dépit du monde qui le combat, et il ne se laisse pas ignorer. C'est la plus grande manifestation de l'histoire, le fait le plus important, le plus universel que la terre ait vu. Il provoque l'attention de tous, et personne n'a le droit de s'excuser de ne pas s'en occuper, sous le prétexte qu'il ne l'aperçoit pas. Sur toutes les voies que suit l'esprit humain, il se présente à lui et le sollicite, il s'impose à tous sans exception comme un problème qui veut nécessairement une solution. Le double jugement porté autrefois sur son divin Fondateur se renouvelle naturellement à son égard ; les uns disent *qu'il est bon, et les autres répondent : Non, mais il séduit le peuple* [1]. Ainsi s'expriment, d'une part la foi parfaite, de l'autre l'incrédulité achevée. Celle-ci n'est le fait que d'un petit nombre. Présentement, le courant intellectuel ramène les esprits à la religion. La haine du nom chrétien portée jusqu'au fanatisme, cette hostilité ardente qui paraissait aux contemporains de Voltaire la première qualité de tout bon philosophe, ne se retrouve plus que chez quelques rares épigones du siècle philosophique [2]. Beaucoup plus nom-

[1] *Jean*, VII, 12.

[2] C'est ce qu'avoue l'un des coryphées de l'athéisme en France, M. Renan lui-même : « La génération suivante, dit-il (*Etude d'histoire religieuse*, Paris, 1857, Préface), qui, revenue à la vie intérieure, a trouvé en elle le besoin de croire et d'être en communion de foi avec d'autres âmes... plutôt que de rester dans un système de négation devenu intolérable, a essayé les doctrines mêmes que ses pères avaient renversées ». — En Allemagne, le mouvement matérialiste des dix dernières années est maintenant sur son déclin, il n'a jamais été bien profond du reste. Ce mouvement était soutenu, dit Liebig (*Vortræge über unorganische Natur und organisches Leben*, Cf. *Gazette générale d'Augsbourg*, 1856, p. 370), par des Dilettanti de

breux est le parti des indifférents, des indécis et des sceptiques. Ce ne sont pas des adversaires déclarés de la vérité chrétienne; c'est là un excès dont les éloigne je ne sais quel mystérieux sentiment qu'ils ne s'expliquent pas eux-mêmes, mais qui n'est autre que l'attrait inné de toute âme pour Jésus-Christ ; car, selon le beau mot de Tertullien [1], l'âme de l'homme est chrétienne par nature. Mais à leur tour, les confesseurs intrépides, les chrétiens tout d'une pièce, sont aussi en petit nombre. On ne fait pas difficulté de reconnaître, non sans affecter l'impartialité et l'indépendance de la pensée , que le christianisme est éminemment propre à favoriser le perfectionnement et le bonheur de l'homme, pris soit individuellement, soit collectivement, dans la famille ou dans la société. On va même jusqu'à lui emprunter des motifs de poésie et d'art [2]. Mais, le fond caché sur lequel tout cela repose, on le laisse de côté avec les rigoureuses conséquences théoriques et pratiques qui en découlent. En

la science, facilement pris au sérieux par un public ignorant et crédule qui ajoutait foi aux dires de ces hommes, de même qu'un peu auparavant aux tables tournantes, écrivantes, parlantes.

[1] *De testimonio animæ*, cap. V : *Hæc testimonia animæ quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia; quanto communia, tanto naturalia; quanto naturalia, tanto divina* (*Cf. Apolog.* 17. *C. Marc*, I, 10).

[2] « Pour l'immense majorité des hommes la religion établie est toute la part faite au culte de l'idéal », dit encore le même M. Renan. Mais il se trompe, lorsque suivant Schleiermacher, il fait de la religion une pure affaire de *sentiment*, avec laquelle la logique et la raison n'auraient rien à faire. Est-ce que la pensée et le sentiment peuvent se séparer? Est-ce que l'homme n'est pas un être simple? Est-ce qu'un système de religion qui répugnerait à la raison pourrait satisfaire le sentiment?

présence de la pierre angulaire on s'arrête, on hésite : c'est la grande énigme de l'histoire, dont on semble craindre d'éclaircir l'obscurité mystérieuse. A toutes les provocations les plus pressantes du Christianisme, on ne fait qu'une réponse évasive et distraite : *Qu'est-ce que la vérité ?* Cette indécision sur les plus hautes et les plus vitales questions, ce doute touchant les premières vérités morales et religieuses, pèse sur beaucoup d'âmes comme la masse de l'Etna sur le géant Encélade. C'est quelque chose qui paralyse l'esprit et qui dévore le meilleur de la vie. Il n'y a, en effet, qu'une conviction profonde qui puisse engendrer l'enthousiasme et la force nécessaire à l'accomplissement des grandes actions et des plus difficiles sacrifices. La grande maladie du temps présent, sa plaie la plus profonde, nous ne craignons pas de nous tromper en l'affirmant, c'est la manie de douter de tout qui s'est emparée des esprits des hommes. Tout-puissant pour la destruction, le doute est impuissant à produire quelque chose de nouveau et de meilleur que ce qu'il a détruit, et même à créer quoi que ce soit [1]. Il met tout en question, ou même il néglige de poser aucune question. Une âme a beau être saine auparavant, dès que le doute l'a touchée, il agit sur elle comme un poison, comme un principe délétère qui ne cesse de ronger et d'étendre de plus en plus ses ravages. Rien n'arrête le doute ; il peut envahir successivement toutes les sphères de la vie religieuse, morale et sociale [2].

[1] « Gens condamnés à toujours chercher et à ne jamais trouver », dit l'Apôtre (*II Timoth.* III, 7).

[2] L'homme peut, s'il le veut, douter de tout. Cette assertion peut sembler hasardée, cependant elle n'est que vraie. Nous

Aussi, quel vide ne fait-il pas chez les individus comme chez les multitudes dont il se rend le maître ? A sa suite marchent la nuit et la désolation, la misère et la mort.

L'objet de ce discours sera de rechercher les causes du doute.

D'où vient le doute en matière de religion? Comment est-il seulement possible en face du christianisme, de ce fait aussi grand que le monde, aussi éclatant que le soleil? Car enfin, la vérité chrétienne est là, déployant des forces et des vertus qui n'appartiennent qu'à elle seule, inondant de ses lumières et de ses dons de toute sorte le genre humain qui périrait sans elle, offrant à tous les regards la merveille divine d'une institution qui dure depuis des milliers d'années et qui ne vieillit point. Elle

ne possédons aucune connaissance qui soit complète; nous ne savons rien d'une manière absolue. Savoir de la sorte n'appartient qu'à Dieu, parce qu'il est la vérité même, la raison et la mesure de toute vérité. Choisissons pour objet de notre étude Dieu ou l'atome, le monde extérieur ou le monde qui est en nous, il y aura toujours dans notre savoir quelque chose d'obscur, d'incompréhensible, un reste incommensurable qui échappe à la pensée. C'est ce qui fait que l'homme peut toujours douter s'il a bien compris son objet. D'ailleurs, sa faculté de connaître, étant finie et relative, trouve déjà dans sa nature une limite infranchissable. La nature de son intelligence étant de ne comprendre rien avec une entière clarté, rien avec une parfaite netteté, rien sous toutes ses faces, il s'ensuit qu'il peut douter même de sa faculté de connaître. Il est vrai de dire que cette manie du doute n'est point l'état normal et sain de l'intelligence, mais un état maladif. Il y a un doute conforme et un doute contraire à la raison. C'est par l'admission pure et simple des premiers principes que l'esprit prendra pied sur le terrain solide de la pensée. Les premiers principes sont indémontrables. C'est pourquoi l'esprit qui part du doute ne pourra jamais se dégager du doute. On ne triomphera du doute qu'à la condition d'admettre une certitude préalable, exclusive du doute.

est, en toute vérité, devenue l'arbre qui ombrage l'univers [1]; elle est la mère des peuples qu'elle a tous portés dans son sein, nourris de son lait, animés d'une vie surnaturelle. Sur la scène changeante du monde ont paru nombre de nations qui ne sont plus : l'Eglise qui les vit naître les a aussi vues mourir. Les royaumes de ce monde passent et l'Eglise demeure. De nouvelles races ont succédé aux anciennes, des temps nouveaux se sont levés, et tout cela a subi à son tour la loi fatale du changement et de la mort; l'Eglise seule est toujours là. Que de fois cependant ses ennemis se sont vantés de l'avoir anéantie! Que de fois ils s'apprêtèrent à creuser un tombeau pour celle qu'ils croyaient n'être plus qu'un cadavre! De ce qu'ils la voyaient persécutée, ils concluaient que c'en était fait d'elle, mais on l'a toujours vue sortir du feu des persécutions, purifiée, régénérée, rajeunie. « Il n'y a au fond, et à proprement parler, qu'un thème « unique dans l'histoire universelle, dit Gœthe [2]; et ce « thème principal, auquel tous les autres sont subor-

[1] *Matt.* XIII, 32.

[2] Dans le *Divan oriental-occidental.* « Toutes les époques de foi, continue-t-il, sont aussi des époques de gloire, qui élèvent les âmes et qui portent des fruits pour le présent et pour l'avenir. Au contraire, les époques où prévaut une triste incrédulité ne jettent tout au plus qu'un éclat passager qui s'efface aux yeux de la postérité, parce que nul ne veut se consacrer à l'étude des choses stériles ». « L'incrédulité est le propre des esprits faibles, petits, rétrogrades, égoïstes et vains ». (*Théorie des couleurs*, II, p. 163). Monsieur Thiers a dit aussi : « Si j'avais dans mes mains le bienfait de la foi, je les ouvrirais sur mon pays. Pour ma part, j'aime cent fois mieux une nation croyante qu'une nation incrédule. Une nation croyante est mieux inspirée quand il s'agit des œuvres de l'esprit, plus héroïque même quand il s'agit de défendre sa grandeur ».

« donnés, c'est le conflit de l'incrédulité et de la foi ». Mais, s'il y a une chose que l'histoire démontre à toutes ses pages, c'est évidemment, selon l'expression d'un Père du Ier siècle [1], l'incorruptible vitalité de l'Eglise, dépositaire de la foi. Est-ce que tous les grands événements de l'histoire n'indiquent pas clairement la main divine, invisible et quelquefois même visible qui les conduit? Comment donc expliquer le doute en matière de religion?

La nature vraie et les besoins réels de l'esprit humain méconnus, une idée fausse ou incomplète que l'on se fait de l'intelligence humaine et de la science possible à l'homme : telle est la première cause du doute que nous signalerons.

Voici un enfant. Une pieuse mère, un sage maître ont jeté la semence de la foi dans sa jeune âme qui est ainsi devenue un jardin où fleurissent bientôt la paix, la chasteté, l'espérance et le bonheur. Mais l'enfant a grandi, c'est maintenant un jeune homme. On lui dit qu'il a de l'intelligence, il se le dit à lui-même, il lui semble même qu'il en a beaucoup plus encore qu'il ne dit. Mais, puisqu'il a de l'intelligence, c'est pour en faire usage. Voilà donc cette jeune et vaillante intelligence qui brûle d'es-

[1] Irénée, *adv. Hæres.* III, 24 : « Nous tenons notre foi de l'Eglise ; nous gardons avec soin cette foi que l'Esprit de Dieu ne cesse de rajeunir. La foi est dans l'Eglise comme un parfum de paix dans un bon vase, en se conservant elle-même par sa divine vertu, elle conserve aussi le vase qui la contient. C'est un don de Dieu qui a été confié à l'Eglise, et qui vivifie tous les membres de l'Eglise ; c'est par elle que s'établit la communication entre Jésus-Christ et son Eglise, par elle que celle-ci participe du Saint-Esprit, gage d'immortalité et d'incorruptibilité ».

sayer ses forces. Tout embrasser, tout comprendre, tout pénétrer, faire la conquête de la vérité tout entière, voilà ce qu'elle rêve, voilà ce qu'elle veut, rien de plus, rien de moins. On est dans toute la fougue de la jeunesse, les facultés intellectuelles croissent et grandissent, on n'a pas la moindre expérience des travaux de la pensée, on ignore jusqu'à la nature de l'intelligence humaine, on est en outre exposé aux séductions de cette sirène menteuse, la fausse science, qui se vante de récuser tout témoignage et toute autorité, qui se flatte de réformer le jugement des siècles, qui refuse d'admettre comme vraie toute proposition dont elle n'a pas elle-même vérifié, constaté, éprouvé l'évidence [1]; dans de telles conditions, comment ne pas donner dans l'illusion, si bien décrite par l'auteur de Faust[2], de pouvoir pénétrer l'essence de toutes choses, de lever le voile qui dérobe aux regards mortels les secrets de la nature et les mystères de l'esprit? Il ne sait pas,

[1] *Sic enim rejicientes illa omnia*, dit Descartes (*Principia philosophiæ*, P. I, n. 7), *de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam folia esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum cœlum, nulla corpora, etc. — Quantum ad reliqua, quibus olim fueram imbutus, non dubitavi quin mihi liceret omnia ex animo delere.* (*Dissertatio de Methodo*, n. 3.) — Ce point de départ de Descartes, la fraction théiste de la philosophie moderne n'a pas encore su s'en affranchir à l'heure qu'il est.

[2] « Je veux pénétrer les arcanes de l'univers, savoir les vertus secrètes et les germes mystérieux des choses, voilà pourquoi je me livre à la magie ». Effort vain, mais effort titanesque pour parvenir à la science absolue et intuitive qui n'appartient qu'à Dieu seul; grande tentation pour l'esprit humain, de tout temps si avide de connaître. — Cf. *Gen.* III, 5 : « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal ». L'esprit humain ne connaît des choses et de lui-même que ce qui se manifeste par des faits, sorte de connaissance qui ne peut s'égaler à l'intuition immédiate de l'essence.

pour nous servir de l'expression du même poëte, combien la nature reste encore remplie de mystères, même en plein jour ; il ignore que, selon un mot profond de Pascal, plus l'esprit creuse, plus l'abîme s'ouvre profond devant lui.

Mais allons-nous blâmer les efforts tentés pour reculer, autant que faire se peut, les limites de la science humaine? A Dieu ne plaise! Nous donnons en ce moment même, la preuve effective du contraire. Mais nous repoussons le principe qui fait du doute le point de départ de toutes nos connaissances, principe faux, inadmissible, inapplicable non-seulement en matière de religion, mais même sur le terrain des vérités purement humaines. L'homme instruit se distingue de l'homme sans instruction, mais l'avantage du premier sur le second ne consiste pas en ce que celui-ci acquerrait de prime abord la certitude des grandes vérités morales et religieuses, tandis que celui-là commencerait par en douter pour en asseoir derechef l'édifice sur de nouveaux fondements. Non, l'avantage de l'esprit cultivé, c'est tout simplement de savoir, par la méthode scientifique, établir solidement et porter jusqu'à la lumière de l'évidence les idées que le peuple tient pour vraies immédiatement, quoique non sans motif, mais cependant avant toute réflexion. Voici ce que Balmès[1] dit à cet égard avec beaucoup de vérité : « La certitude n'est pas le produit de la réflexion ; déve- « loppement spontané de la nature de l'homme, elle « est inhérente à l'exercice de ses facultés intellec-

[1] *Philosophie fondamentale*, t. I, ch. 3.

« tuelles et sensibles. Ces facultés ne se peuvent passer « de la certitude ; elle est leur raison d'agir. Voilà pour- « quoi nous la possédons d'instinct et sans réflexion. « Le Créateur donne à tous les êtres ce qui leur est néces- « saire pour l'exercice de leur activité propre. Or, le pre- « mier besoin d'une nature intelligente et raisonnable, « c'est la certitude de quelque vérité. Analyser les fonde- « ments de la certitude dans le but de reconnaître, de « constater les lois qui régissent l'esprit humain, mais « sans rien changer à la méthode pratique, de même que « les astronomes observent le cours des astres et leurs « lois, sans avoir la prétention de les modifier en quoi « que ce soit, tel est le rôle de la philosophie ». Celle qui s'obstinerait à n'admettre que des choses démontrées, à douter des objets de la pensée jusqu'à complète démonstration, ne parviendrait jamais à la certitude. Car les premiers principes s'entendent d'eux-mêmes et servent de point d'appui à toute démonstration, sans jamais pouvoir être démontrés [1]. Rien de moins théologique que de baser, comme Hermès le voulait, la théologie ou

[1] C'est là ce qui explique pourquoi les plus grands penseurs, soit de l'antiquité, soit du christianisme, Aristote, saint Augustin, saint Thomas, qui connaissaient cependant le fameux principe de Descartes : *Cogito, ergo sum,* ne lui donnèrent point la même extension que Descartes, qui crut y découvrir la pierre angulaire d'une nouvelle philosophie. Saint Augustin (*Cité de Dieu,* II, 26. *Soliloqu.* II, 1) et saint Thomas d'Aquin s'étaient prononcés positivement sur l'incontestable certitude des faits primitifs de la conscience. Mais ils n'y reconnaissaient nullement, et cela avec beaucoup de raison, un principe absolu, ils n'y voyaient qu'un principe *relatif,* et comme un remède contre la maladie du scepticisme. D'ailleurs la vérité et la certitude du principe cartésien reposent sur la certitude et la vérité des lois de la pensée, sans lesquelles il n'y a pas de logique, pas de conclusion, pas de *cogito ergo sum* possible.

la science de la foi, sur le doute qui est le manque absolu de foi, de même rien n'est si peu philosophique que de baser la philosophie, la science de la raison, sur le doute, c'est-à-dire sur l'évanouissement de la raison qui n'est la raison que par la certitude des premiers principes. Reprenons le fil de notre sujet.

Que fera notre jeune homme si avide de tout savoir, mais si ignorant de la nature de la science comme de la méthode scientifique? C'est évidemment du côté des idées religieuses qu'il dirigera ses premières investigations. Jusqu'ici il a vu le monde avec les yeux d'un chrétien. C'est cette manière de voir qu'il va tout d'abord soumettre à la révision et à l'épreuve qu'il se croit obligé de faire subir à toutes ses idées, à toutes ses croyances. Dans la religion chrétienne se trouvent compris tous les principes de la saine métaphysique, ainsi qu'un système complet d'éthique et d'histoire de l'homme. Il procède d'abord, je le veux bien, sans parti pris, sans dessein formel de tout détruire. Il ne veut que passer en revue son bagage scientifique, le contrôler, le tirer de l'incertitude et de l'obscurité où il se trouve encore selon lui, afin de l'établir à nouveau en pleine lumière sur une base plus profonde, sur un terrain plus ferme et plus solide. Car il faut que toutes les questions trouvent leur solution à la lumière de son intelligence; il faut que toutes les hauteurs et toutes les profondeurs de la création s'aplanissent, pour s'offrir à son regard dans le grand jour d'une science sans nuages.

Mais la religion ne se charge point de contenter le désir de son esprit qui en est encore à se bercer dans le rêve de la science absolue. La connaissance pleine et adé-

quate de tout ce qui existe, connaissance qui est telle que, sans se traîner dans les longs détours d'une dialectique pénible, elle embrasse d'un regard l'ensemble du monde intelligible, c'est là un idéal qui ne trouve sa réalité qu'en Dieu qui est la vérité même ; pour tout esprit créé, c'est quelque chose d'éternellement inaccessible. Or, en sa qualité d'homme, notre jeune savant est au plus bas degré de la hiérarchie des esprits, lui qui est plongé de toutes parts dans la matière [1]. La religion, qui ne lui parle que de Dieu et des choses divines, ne satisfait donc point ses aspirations à la science absolue. Il veut savoir, et tout savoir, et sans retard, et la religion pour toute réponse lui montre l'éternité. Car la religion vit de foi, et il n'appartient pas à la foi de procurer dès ici-bas le grand jour de la claire vision. Elle propose même des mystères qui ne sont pas de nature à être pleinement compris de l'homme.

Le penseur mûri par le travail et par l'âge, qui a parcouru tout le domaine des sciences, ne voit, lui, dans le mystère, que la limite naturelle de son propre esprit ; il y reconnaît même le sceau le plus authentique de la divinité de la religion, l'empreinte certaine de l'intelligence infinie, quelque chose qu'il nous est ordonné de méditer mais non d'approfondir. Il sait que Dieu n'agit point sans raison. C'est cependant ce qu'il ferait, s'il révélait simplement ce que l'homme sait ou peut savoir, comprend ou peut comprendre par lui-même, et sans le secours de

[1] *Perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem infimas esse animas humanas.* (S. Thom. *Summ. theolog.*, I. qu. LXXXIX, art. 1.)

la révélation. Il sait de plus que Dieu, quand il juge à propos de se révéler, se révèle toujours d'une manière digne de lui. Pour le penseur novice, au contraire, tout ce qui est au-dessus de la raison est contraire à la raison ; il se hâte de déclarer absurde tout ce qu'il ne peut comprendre. Dans la croyance au mystère exigée par la religion, il ne voit qu'une prétention déraisonnable, indigne de l'esprit humain, et qui ne mérite pas même d'être prise en considération.

N'oublions pas l'influence que l'exemple du grand nombre exerce dans le temps présent sur le développement intellectuel de la jeunesse studieuse. « L'éducation « des anciens », dit Montesquieu [1], « avait un grand avan- « tage sur le nôtre : elle n'était jamais démentie. Epami- « nondas, la dernière année de sa vie, disait, écoutait, « voyait, faisait les mêmes choses que dans l'âge où il « avait commencé d'être instruit. Aujourd'hui, nous « recevons trois éducations différentes ou contraires : celle « de nos pères, celle de nos maîtres, celle du monde. Ce « qu'on nous dit dans la dernière renverse toutes les « idées des premières ». Sous prétexte de préparer de bonne heure la jeunesse aux occupations de l'âge mûr, tout l'enseignement ne tend qu'à une chose : apprendre les connaissances qui mènent par une voie rapide et sûre à occuper une position dans le monde. De là, la part considérable, vraie part du lion, faite aux sciences naturelles dans les études : c'est par elles que l'homme règne sur la matière et qu'il la fait servir à ses besoins corporels et à ses plaisirs. La plupart rejettent du cadre de leurs études

[1] *Esprit des Lois*, p. 206. Edit. Firmin Didot.

toute science qui ne sert pas directement ou indirectement les intérêts matériels ; quelques rares disciples seulement la cultivent. La tendance exclusivement utilitaire et réaliste de notre temps, étouffe dans les âmes toute aspiration élevée et vraiment humaine. Le goût des études métaphysiques est mort aujourd'hui ; on ne sait plus ce que c'est que méditer sur l'essence et la fin des choses ; c'est-à-dire qu'on a perdu jusqu'au sens et à l'intelligence du mot de philosophie.

Cette tendance exclusive et cette direction générale des esprits a des conséquences nécessaires qu'il n'est pas possible de dissimuler... « Il est certain », dit un naturaliste très-distingué [1], « que les sciences naturelles ne pourront « jamais faire la base de la vraie culture intellectuelle, ni « répondre à toutes les aspirations du cœur et de l'esprit. « Partout où l'on en fera le fondement unique ou même « principal de l'éducation, on ne formera qu'une généra- « tion froide, creuse, sans esprit comme sans cœur, chez « qui s'étioleront les plus nobles facultés de l'homme. Un « matérialisme grossier, une stupide adoration du veau « d'or, telle sera la conséquence inévitable de ce culte de « la nature. Déjà les commencements d'un semblable « fétichisme sont sous nos yeux ; ils se montrent « dans une double direction, dans la science et dans la vie, « par la divinisation de la matière et par l'âpre poursuite « de la richesse et du plaisir ». Quiconque s'est habitué à ne tenir pour réel et pour vrai que ce qui se mesure, se compte et se pèse, s'est déjà par le fait et en principe,

[1] Rudolph Wagner, *Der Kampf um die seele vom Standpunkt der Wissenschaft* Gœttingue, 1857.

enrôlé sous le drapeau du matérialisme. Toutes ces études ont d'ailleurs une apparence de clarté et un air scientifique qui attire extrêmement les intelligences superficielles; elles engendrent ainsi un certain sentiment d'indépendance intellectuelle qui charme infiniment les petits esprits. L'esprit trouve là un exercice facile à la surface des choses. La régularité des lois qui régissent les corps et qui se laissent enfermer dans des formules mathématiques, exerce sur lui une influence qui l'éloigne des sujets où cette clarté uniforme et banale, cette facilité superficielle ne se rencontre plus. Il se sent pris de vertige dès qu'il aborde des questions rebelles à la méthode des mathématiques. La question de l'origine du monde et de sa fin, celle du temps et de l'éternité, de la liberté et des destinées futures, lui paraissent des questions oiseuses. En voulant s'en tenir exclusivement au *positif*, comme il dit, au sensible, au mensurable et au tangible, il cesse de penser dans le moment précis où il devrait penser et réfléchir, alors que la régularité des phénomènes appelle l'attention sur la cause première des phénomènes, sur l'origine et sur la nature de la loi, que la périodicité journalière fait songer au premier jour, au commencement des temps et de toutes choses. « Mille « pour un mettent le terme extrême de la pensée, là où « commence pour eux la fatigue de penser », dit excellemment Lessing. Beaucoup répudient leur foi sous prétexte de science, dont tout le malheur consiste à n'être pas assez savants; ils ne sont pas encore parvenus assez haut dans la science, et la vérité chrétienne leur échappe précisément par sa sublimité et sa perfection. « Gardons- « nous », dit Hamann, « de juger de la vérité des choses

« d'après le plus ou le moins de facilité que nous avons « à nous en faire une idée. Il y a des faits de l'ordre sur-« naturel, auxquels on ne trouve rien à comparer dans « les éléments de ce monde ». « Plus on avance dans le « savoir », dit Gœthe, « plus on approche de l'impéné-« trable ».

« Ne rien vouloir admettre d'extraordinaire, dit Balmès, « n'est pas toujours un signe certain qu'on a l'esprit « philosophique. — D'où vient l'homme ? Admettez-vous « le récit de Moïse ? Si vous l'admettez, s'il est vrai que « Dieu ait créé l'homme, qu'il l'ait entretenu et instruit « une première fois, quelle difficulté trouvez-vous à « croire qu'il lui a parlé de nouveau ? Si vous rejetez le « récit mosaïque, je vous demanderai encore d'où vient « l'homme ? Est-il tout à coup sorti du sein de la terre ? « Mais quoi de plus extraordinaire qu'une telle origine ? « Comment, une fois né de la sorte, a-t-il vécu, s'est-il « propagé ? Nous ne sortons pas de l'extraordinaire. S'est-« il formé par voie de développement graduel ? A-t-il « passé par les divers degrés du règne animal, et les an-« cêtres de Bossuet, de Newton, de Leibnitz seraient-ils « tout simplement d'illustres singes, issus eux-mêmes de « certains reptiles ou monstres aquatiques et ainsi de « suite jusqu'au plus bas degré de l'échelle des êtres vi-« vants ? Toutes ces choses me semblent passablement « extraordinaires. Il est certain cependant qu'il faut « admettre la donnée mosaïque, ou recourir à quel-« que autre explication non moins extraordinaire, « telle qu'une apparition subite ou une formation pro-« gressive ».

La question de l'origine du monde renferme aussi

quelque chose qu'il est tout aussi difficile de faire rentrer dans la série des faits ordinaires. Prenez un système, celui que vous voudrez ; appelez à votre aide Dieu ou le chaos, l'histoire ou la fable, la raison ou l'imagination, tout cela est indifférent par rapport à la question présente. Le problème de l'origine des choses se pose toujours ainsi : Ni l'existence ni l'ordre de l'univers ne peuvent s'expliquer sans que l'on se heurte à l'extraordinaire.

Lorsque, dans une nuit sereine, le ciel déploie devant nos yeux son manteau d'azur parsemé de diamants, qu'est-ce donc qui se cache derrière ces profondeurs? Que signifient ces globes qui scintillent là depuis tant de siècles dans l'espace immense, poursuivant leurs révolutions avec une régularité qui ne se déconcerte jamais? — *L'évidence est l'exception, c'est le mystère qui est la règle.* — Dans la nature intime des choses se cache une grandeur qui surpasse tout effort de la pensée. Cette grandeur, ce mystère, si nous ne les sentons pas, c'est uniquement par irréflexion. Dès que l'homme se recueille et considère le vaste enchaînement des êtres, immensité où il se voit perdu, il se trouve dominé par un sentiment profond, mêlé de fierté et d'abattement, de joie et d'épouvante. Combien alors elle paraît petite cette philosophie qui ne veut pas sortir de *l'ordinaire*, qui professe l'horreur de *l'extraordinaire* et du mystérieux! « Nommez-moi donc un système qui n'ait pas ses mystères », disait Rousseau lui-même.

Ajoutons à toutes ces causes la nécessité partout proclamée du progrès, prétention juste en soi et très-bien fondée, mais que l'on étend fort abusivement jusqu'à

l'essence même de la religion [1], jusqu'à ce qui constitue sa substance la plus intime, et puis, étonnons-nous après cela de voir la religion positive céder sous la masse des préjugés qui pèsent sur les esprits, de voir le jeune homme la délaisser comme une puérilité, la mettre à l'écart avec les hochets qui ont amusé son enfance. Mais cette âme n'a pas plutôt abandonné la foi de son jeune âge, qu'aussitôt elle reçoit le germe d'une discorde douloureuse qui dure autant que la vie. Quiconque connaît le monde et la vie, quiconque a l'habitude de s'observer soi-même, avouera que cette peinture n'est que l'histoire exacte de la vie intime d'une multitude d'hommes.

Il y en a certes beaucoup qui ont le bonheur, après être

[1] Quelles sont les conditions et la nature d'un progrès légitime dans la doctrine chrétienne, saint Vincent de Lérins l'a marqué d'une main ferme et sûre dès les premiers siècles. « Est-ce à dire qu'il ne doive point y avoir de progrès dans l'Eglise de Dieu ? Au contraire, il faut qu'il y en ait un ; mais à la condition que ce sera un véritable progrès, et non une déviation, une amélioration et non une altération. Le véritable progrès implique l'accroissement dans l'identité, l'altération au contraire, c'est la cessation de l'identité, en sorte qu'une chose cesse d'être ce qu'elle était pour devenir ce qu'elle n'était pas. Que chaque fidèle, que l'Eglise entière croisse en science et en sagesse, mais à la condition de rester dans la même doctrine, le même sentiment, la même croyance..... Les doctrines de cette divine philosophie du christianisme peuvent se développer, s'éclaircir et prendre une forme plus parfaite ; mais c'est un crime de les altérer, de les amoindrir, de les mutiler. Elles peuvent gagner en évidence, en lumière, en clarté, mais il faut qu'elles conservent toute leur plénitude, leur intégrité, leur inviolabilité, leur nature propre ». Vincent. Lirin. *Commonit.* cap. 27-30. — Le bref adressé par le Pape Pie IX aux évêques d'Autriche en date du 17 mars 1856, cite et confirme ces paroles. — Cf. S. Thom. in I, *Ethic.* lib. II, et I de *Anim.*, lib. II, Suarez, *De Fide*, disp. II, sect. VI, 14. — Sur le progrès dans l'Eglise, avec l'Eglise et par l'Eglise, consultez la déclaration de la seizième assemblée générale de l'association catholique allemande.

tombés dans le doute, de sauver leur foi comme d'un naufrage, précieux joyaux qu'ils gardent ensuite avec d'autant plus d'amour et de soin qu'ils ont été plus près de le perdre. Mais aussi, combien errent à l'aventure sur la mer du doute, sans pouvoir s'ancrer dans aucune conviction solide et ferme, emportés de çà de là, *à tout vent de doctrine*, en proie à une guerre intestine qui dévore en pure perte leurs plus belles facultés, incapables de considérer la vie d'assez haut pour l'envisager dans la sérénité de leur cœur, ni de regarder vers Dieu et dans leur conscience sans trouble et sans terreur. Encore sont-ce les natures les meilleures et les plus nobles, que celles qu'un amour inconsidéré de la science jette ainsi loin de la bonne voie. C'est pourquoi il ne faut jamais désespérer de celles-là. « Celui qui lutte et fait effort, notre aide « peut le sauver », fait dire le poëte au chœur des anges. C'est un axiome de théologie que Dieu ne refuse point sa grâce à qui fait ce qui dépend de lui-même. Ces vaillantes natures finiront par poser le pied sur la terre ferme de la vérité éternelle, si d'autres causes ne viennent pas les repousser loin des bords qu'habitent la lumière et la vie.

Ces causes seraient principalement : une certaine répugnance pour tout retour sur soi-même, la peur d'un sérieux examen de la religion, l'entier abandon avec lequel on se livre souvent aux dissipations de la vie extérieure, une indifférence complète pour tout ce qui dépasse le niveau des intérêts terrestres, et par suite tant d'idées fausses, mille préjugés et souvent l'ignorance très-grande, j'allais dire grossière, des questions religieuses et philophiques un peu profondes. « Ceux qui ne sont pas re-

ligieux pèchent encore plus contre la foi », dit Fénelon. Plusieurs éprouvaient, étant jeunes, comme une attraction instinctive vers un monde supérieur ; les mots *Dieu*, *vérité*, *immortalité*, trouvaient dans leur âme un puissant écho ; mais bientôt ce ressort a cessé d'agir. Le poids de la vie réelle a paralysé l'élan naturel vers les hauteurs. Toute l'activité s'est concentrée de plus en plus dans le cercle étroit du tangible, du matériel et de l'utile. L'état et la profession resserrent encore le cercle de la pensée, en imprimant à l'attention une direction déterminée et uniforme. Les devoirs d'état et le travail qu'ils commandent absorbent à leur profit tout le temps, toute la force de l'homme. « La demi-culture « intellectuelle », dit Hubert Beckers [1], « qui se contente « de tout effleurer, qui glisse rapidement sur la surface « des choses et qui n'approfondit rien, a des dangers d'au« tant plus grands que le champ de la science s'étend de « jour en jour, que les exigences de la véritable instruction « ne cessent d'augmenter, et qu'on est plus exposé à ne « rien étreindre quand on veut tout embrasser..... La « mauvaise influence morale de cette dissipation des « forces de l'esprit, de cette espèce d'évaporation intellec« tuelle, éclate principalement dans certains cas où elle « va jusqu'au mépris absolu de tout ce qui tend à s'élever « au-dessus du terre à terre soit dans la science, soit dans « la vie : avec ce mépris aussi va toujours de pair l'im« moralité la plus grossière et la plus effrénée ».

[1] *Sur le besoin d'un règlement pour la distribution du temps et des études dans les universités de l'Allemagne.* Munich, 1862, p. 11

L'instruction religieuse, de son côté, n'avance point; elle reste ce qu'elle était dans l'enfance, ensevelie, oubliée sous la poussière de la vie quotidienne, de ses soucis et de ses peines, de ses dissipations et de ses jouissances. Toutes les facultés et les forces de l'homme se sont développées et affermies, seul le sens religieux, qui est cependant le premier de nos attributs naturels, s'étiole et dépérit. On cultive toutes les régions de l'âme, excepté la plus profonde, la plus intime, la plus essentielle, qui reste déserte, stérile et désolée comme une terre en friche. Dans cette grande lice ouverte de la vie, où tout le monde se jette et concourt pour remporter le prix de la richesse, du plaisir et des honneurs, combien il en est peu qui aient le temps ou même la volonté de se mettre à cultiver dans le calme et la paix, cette terre sacrée de leur âme! La grande majorité ne songe pas même qu'elle a une âme.

C'est un fait incontestable et psychologiquement nécessaire, que plus un homme se livre à la vie bruyante du monde extérieur et à ses jouissances, grossières ou raffinées, sensuelles ou esthétiques, plus aussi dépérit en lui le monde intérieur, plus se meurt la seule véritable vie, la vie spirituelle. Plus on a vécu dans ce tourbillon d'affaires, d'occupations et de plaisirs, plus sont profondes les impressions que laisse après soi une vie adonnée au néant des choses sensibles et périssables. L'âme se plonge dans l'élément corruptible, s'abîme dans les flots des choses terrestres, de manière à n'en pouvoir plus jamais sortir. On oublie qu'il y a une autre vie, un autre monde que ceux que les yeux voient, que les mains touchent. Comment désirerait-on ce à quoi on ne songe pas même? Le sens religieux est éteint, le cœur est mort.

Nos théories économiques modernes ont le grand tort de ne pas connaître d'autre but de la vie sociale, si ce n'est la plus grande somme possible de jouissances à mettre à la portée du plus grand nombre possible de participants. Le but détermine le moyen, et l'argent devient le tout de la vie. Connaître à fond les propriétés de la matière, afin de mieux jouir de la matière, voilà pour nos économistes toute la civilisation. D'après eux, l'esprit humain a rempli dignement sa tâche, touché le but de sa destinée, lorsqu'il a multiplié les jouissances et diminué les misères de cette vie, trouvé le secret de passer ici-bas quelques courtes années de vie commode et agréable. Divisés sur les autres principes, les partis politiques sont tous d'accord sur celui-là. Mais les communistes ont été seuls à vouloir l'appliquer jusque dans ses dernières conséquences, tandis que les autres s'arrêtaient à moitié chemin [1]. Nécessairement, dans ce système l'éducation et l'enseignement portent le même caractère que la théorie, ils sont utilitaires et communistes. Et cependant, de même que la raison trouve dans la foi son

[1] « La destinée de l'homme, c'est d'être heureux. Or, celui-là seul est heureux qui peut satisfaire ses besoins et tourner cette satisfaction en jouissance et en volupté. La mesure du bonheur dépend donc de la quantité de jouissances, et celles-ci à leur tour dépendent de la multiplicité des besoins. Plus l'homme a de besoins et plus il est porté à produire pour la satisfaction de ses besoins et pour ses jouissances. Les besoins multipliés multiplient les jouissances, et les jouissances stimulent les besoins : corrélation, réciprocité sur laquelle repose tout le progrès de la vie sociale. — Une pareille théorie a plus fait pour soulever de ses gonds la vieille Europe, que toutes les spéculations creuses de certains hommes politiques de la Révolution ». — *Radowitz, Gespræche aus der Gegenwart in Staat und Kirche*, p. 125.

dernier refuge et sa garantie, de même il n'y a pour l'amélioration de la vie physique de direction prospère et de progrès assuré que dans la subordination des intérêts matériels aux intérêts plus élevés de l'ordre intellectuel et moral. « Il ne faut pas que, soit dans l'individu, « soit dans la société, le développement économique « gêne et empêche le développement religieux, moral, ar- « tistique », dit un professeur d'économie politique[1]. « La vie « économique ou matérielle habite une région inférieure, « il faut qu'elle se rapporte à la vie supérieure de l'esprit, « comme le moyen se rapporte à sa fin ; il faut que la ma- « tière se mette au service de l'esprit, afin que l'esprit la « paie de retour en la moralisant, en la spiritualisant. La « vie économique trouve sa mort dans sa séparation d'avec « la loi morale et religieuse ; elle se corrompt dès qu'elle « devient étrangère aux idées du bien, du beau, du vrai. « Les époques de mauvais goût, de mauvaises mœurs et « d'irréligion sont aussi infailliblement des époques de « ruine économique. Et réciproquement, chaque fois que « les bonnes mœurs, la liberté, l'honnêteté fleurissent dans « la famille, dans la société, dans l'Etat, dans l'Eglise, avec « les lettres et les arts, soyez certain que le développement « économique prospère aussi de son côté. Cette coïncidence « remarquable que l'on rencontre partout dans l'histoire, « n'est certainement pas un effet du hasard ». « Les purs « serviteurs de Mammon en économie sociale et domes- « tique », dit quelque part Roscher[2], « peuvent considérer « le communisme comme le miroir de leurs propres ab-

[1] Schæffle, *Economie politique*. Leipzig, 1861, p. 24.
[2] *Grundriss des Staats wirhschaft* 1843. p. 4.

« surdités ». « Dans un temps », dit Condillac[1] lui-même, « qui croit qu'on peut tout par l'argent, une ruine universelle est la fin inévitable des spéculations commerciales, financières et politiques ». Ainsi donc la science, et particulièrement la science de la nature, qui abandonne la religion, s'abandonne elle-même. Elle s'éloigne du but le plus élevé de toute science et de toute existence, elle se rabaisse au rang de servante des plus vils intérêts, d'esclave du trafic et du lucre.

Nous sommes bien éloigné de vouloir décrier la science qui s'occupe spécialement des intérêts matériels. Il y aurait peu d'intelligence à déplorer les conquêtes de toutes sortes faites par l'esprit humain, à l'aide des sciences naturelles. Si la tentation nous en venait, le poëte chrétien par excellence, Dante Alighieri, serait là pour nous faire la leçon, lui qui appelle l'industrie *la fille de Dieu, et l'imitatrice de la puissance divine qui créa et gouverne le monde*[2]. Religion, état, industrie font partie d'un même tout. Il résulte de là qu'une institution, appartenant à l'une quelconque de ces trois branches, ne saurait être bonne, lorsqu'il est évident qu'elle nuit à la prospérité des deux autres branches, par la raison que les œuvres de Dieu ne peuvent se contredire[3]. Que la

[1] *Le commerce et le gouvernement*, 1776, II, 18.

[2] *L'enfer*, chant XI, 103.

[3] J. Tucker, *Four tracts and two sermons on polit and commercial subjects*. « La richesse est à la vertu », dit Bacon, « ce que les bagages sont à une armée ». Saint Thomas (*De regimine principum*, II, 7) veut que le prince recherche les richesses; toutefois il fait remarquer que les richesses ne font pas tout le bonheur d'un peuple (Cf. *Summ. theolog.* III, II, Qu. II, art, 1, *C. Gentes*, III, 133). Avant Smith, les écrivains, même les phy-

pratique et le progrès d'une sage et vaillante industrie, qu'une saine et légitime jouissance des biens de ce monde non-seulement peuvent, mais doivent se concilier harmonieusement et aller de pair avec la vie la plus idéale et la plus dégagée des choses matérielles, F. Bacon[1], l'auteur de la méthode pour l'étude des sciences naturelles, l'avait déjà remarqué, et nous en trouvons la preuve effective dans cette admirable période du moyen âge, qui maintenant émerge peu à peu de l'oubli où elle était plongée. A cette époque, quand le spiritualisme brillait à son midi, on voyait s'élever au pied des puissantes cathédrales, au milieu d'une forêt de tours, ces villes de palais, siéges du haut commerce, d'une telle magnificence que la comparaison en est écrasante pour le luxe de nos nababs contemporains. Et ces splendides merveilles de la richesse et de l'art, dont nous pouvons à peine comprendre les rares débris qui nous en restent, n'avaient point pour fondement, pour appui et pour condition nécessaire, comme notre luxe moderne, la misère hideuse d'un prolétariat innombrable, pauvre plèbe souffrante et livrée au vent du hasard. Un historien contemporain, digne de foi, l'italien Guichardin, parlant de la

siocrates, qui s'occupaient de questions économiques, insistaient principalement sur le côté moral des choses. Avec Adam Smith, chef de l'école sensualiste, dont les services sous d'autres rapports ne sauraient être niés, le moment moral est écarté de la théorie économique. (Cf. Schulze, *Lehrbuch der national œkonomie*, p. 185; Contzen, *Saint Thomas d'Aquin, écrivain économiste*, p. 11.)

[1] *De Augmento Scient.*, III, 4 : *Tantum ergo abest, ut explicatio phænomenorum per causas physicas a Deo et providentia abducat, ut potius philosophi illi, qui in iisdem eruendis occupati fuerunt, nullum exitum rei reperirent, nisi postremo ad Deum et providentiam confugerent.*

Flandre où le luxe et l'industrie florissaient au plus haut point, assure que l'aisance y était descendue jusqu'aux dernières couches sociales. Les œuvres que le génie de l'homme exécuta alors, avec la faiblesse relative des moyens dont il disposait, pour la gloire de Dieu, dans l'intérêt de la religion et de la piété, démontrent surabondamment qu'une vie vraiment chrétienne n'est point incompatible avec ce mâle esprit d'entreprise et de conquêtes industrielles, qui sait dompter la nature et se l'assujétir [1].

Mais lorsque les intérêts matériels sont parvenus à tout dominer exclusivement, qu'ils ont absorbé toutes les pensées de l'homme, tous ses désirs, toute sa vie, alors c'en est fait, l'âme ne retrouvera plus jamais, même pour quelques instants, ce calme céleste, ce recueillement intérieur où, n'étant plus assourdie par le tumulte des préoccupations terrestres, elle pourrait entendre la voix de la vérité et le sincère appel de sa vraie nature. C'est en vain que dans ces heures, assez fréquentes du reste, où la vie s'assombrit tout à coup, où quelque malheur imprévu met à néant toutes nos espérances, un certain pressentiment de la vie future pénètre notre âme, la fait tressaillir et paraît rompre le charme de ce monde dont elle est dominée : ces émotions sont trop fugitives pour pouvoir changer la direction définitive qu'une longue habitude imprime à nos pensées.

Beaucoup donc flottent pour toujours en suspens entre la foi et l'incrédulité, assez semblables à ces damnés de

[1] Cf. Gebr. Reichensperger, *Deutschlands naechste Aufgabe*, p. 73; Mascher, *Das deutsche Gewerbewesen*, 1866, p. 278.

l'enfer du Dante, que le ciel ne veut point recevoir et que l'enfer repousse [1]. Le même qui a dit : *science, c'est puissance* [2], Bacon de Vérulam, a dit aussi qu'une demi-science éloigne de Dieu, tandis que la vraie science ramène à lui [3] : vérité que Niebuhr a confirmée pour ce qui regarde l'histoire. Ce mot s'adresse à la race, beaucoup plus nombreuse qu'on ne croit, des demi-savants. Ils n'ont fait que goûter au vin de la science, et ils ont été enivrés, pris d'éblouissement et de vertige. Qu'ils le boivent à longs traits, et leur vue redeviendra claire, leur sens droit, leur jugement sobre. Pour conserver leur foi avec la simplicité de l'enfant, avec une pieuse humilité, ils sont trop fiers du peu qu'ils savent. Quant à remplacer cette foi naïve par une conviction religieuse profonde, étayée de tous côtés par de solides études philosophiques et historiques, dans laquelle l'âme se repose avec une certitude inébranlable et consolante, et qui fait que l'on *est prêt à rendre compte de l'espérance qu'on porte en soi* [4], ils en sont incapables, ils manquent pour cela de toutes les conditions nécessaires : ils n'ont ni la vraie science, ni même le goût de la vraie science, ni le sérieux de la pensée, ni l'amour de la vérité porté jusqu'à l'abnégation : « Le travail de la méditation philosophique », dit Malebranche [5], « institué par la vérité éternelle, est encore

[1] *Enfer*, IIe chant.
[2] *Fr. Baconis Novum Organum, Aphorism.* III : *Scientia et potentia in idem coincidunt.*
[3] *De Augment. scient.*, I, col. 5 : *Certissimum itaque atque experientia comprobatur : Leves gustus in philosophia movere fortassis ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere.*
[4] *I Pierre*, III, 15.
[5] *Méditations, par le P. Malebranche*, Lyon, 1707, p. 35.

« aujourd'hui absolument nécessaire. Il faut que nous « sachions que nous ne pouvons comprendre clairement « la vérité sans travail et sans effort, parce que, comme « pécheurs, nous avons été condamnés à gagner notre « vie à la sueur de notre front, ce qui ne se doit pas « seulement entendre de la vie du corps, mais aussi de « la vie et de la nourriture de l'âme, c'est-à-dire de la « vérité [1] ».

« Mais », selon l'excellente remarque de Pascal[2], « la « religion est une chose si grande, qu'il est juste que « ceux qui ne voudraient pas prendre la peine de la « chercher si elle est obscure, en soient privés ».

C'est pourtant cette ignorance, cette incurie, cette stupide sottise qui, sous les noms pompeux de philosophie, de tolérance, de science ennemie des préjugés, qu'elle n'hésite pas à prendre, déclare que toutes les religions sont également vraies et également bonnes. Elle proclame que toute religion consiste essentiellement dans la pratique des devoirs, sans avoir jamais réfléchi à ce que c'est que le devoir, où se trouve la racine et la mesure du bien moral et de l'honnête. « Beaucoup s'imaginent », observe justement Manzoni [3], « que cette indifférence est « le fruit de profondes études et le résultat du progrès « des sciences, qu'elle sera le dernier ennemi de la reli- « gion et le plus terrible, celui qui doit venir à la fin des « temps pour achever une victoire déjà bien avancée par

[1] *Jean*, XVIII, 38.

[2] *Pensées sur la Religion*, § 2, art. 17.

[3] Dans la préface de ses *Osservazzioni sulla Morale cattolica*, Prato, 1841.

« tant de combats antérieurs. Mais c'est précisément le « contraire qui est le vrai. L'indifférence fut le premier « ennemi dont le christianisme eut à triompher à son « entrée dans le monde. Dès son apparition il fut si mé- « prisé qu'on ne jugea pas qu'il valût la peine d'un « examen sérieux. Les apôtres annoncent au monde des « doctrines qui seront à l'avenir la lumière, l'aliment et « la consolation des plus grands esprits ; ils posent les « fondements d'une civilisation nouvelle, destinée à « changer la face du monde, et on les taxe de gens ivres[1]. « Saint Paul expose devant l'aréopage des vérités qui, « pour les lumières philosophiques, mettront la plus « humble femme au-dessus de tous les sages de l'anti- « quité, et les sages qui l'écoutent répondent : Nous « vous entendrons une autre fois[2]. Ils croyaient avoir à « s'occuper de choses plus sérieuses que n'étaient Dieu, « l'homme, l'âme et la rédemption. Et Festus[3], proconsul « romain, interrompit aussi le même saint Paul qui lui « expliquait la doctrine de la rédemption, en lui disant : « Paul, tu déraisonnes. Cet ennemi est toujours là, il « s'oppose encore à la religion chrétienne comme il a « fait dès le commencement, il ne périra qu'à la fin. « L'Eglise a obtenu la promesse, non pas qu'elle détrui-

[1] « Les autres se moquaient et disaient : Ils ont trop bu de vin doux ». (*Act.*, II, 15.)

[2] « Les uns se moquaient, les autres disaient : Nous vous entendrons, sur ce sujet, une autre fois ». (*Act.*, XVII, 22.)

[3] « Pendant qu'il se justifiait ainsi, Festus l'interrompant, s'écria : Paul, tu es fou, trop de lecture t'a troublé la raison. Paul répondit : Je ne suis pas fou, illustre Festus, mes paroles sont celles de la vérité et du bon sens ». (*Act.*, XXVI, 24, 25.)

« rait ses ennemis, mais qu'elle ne serait pas détruite par « eux ». Schelling a caractérisé au mieux cette disposition d'esprit, contraire non-seulement au christianisme, mais à toute doctrine élevée : « Certains esprits se « disent éclairés, qui ne sont que des esprits sans idées [1] ». « Nous ne demandons qu'une chose », disait dès le IIIe siècle Tertullien [2], « c'est que l'on ne nous condamne pas « sans nous entendre ».

Une troisième cause du doute en matière de religion nous reste à examiner. C'est la passion, quelque nom qu'elle porte, sous quelques dehors qu'elle se présente. S'est-elle emparée d'un cœur, elle ne lui laisse plus ni repos, ni trêve. Elle met sur l'œil de l'homme intérieur un voile qui chaque jour devient plus épais. Elle fait de l'âme une sorte d'arène, où les passions déchaînées comme des bêtes féroces, se livrent un combat qui ne permet pas à la vérité de faire entendre sa voix. « Car », dit Platon [3], « quiconque se livre, soit à la volupté, soit à la « colère, n'aura que des pensées mortelles. Mais celui « qui, par amour de la vérité, s'efforce de penser l'im- « mortel et le divin, celui-là parviendra à l'immortalité. « Il arrivera au souverain bonheur, parce qu'il a cultivé « en lui-même le divin, et porté Dieu dans son âme ».

Nous n'exigeons point comme une condition nécessaire à la possession de la vérité religieuse, qu'un calme immuable règne dans l'âme, que jamais aucune rébellion de ses pensées ni aucun soulèvement de ses passions ne

[1] *Leçons sur la méthode des études académiques*, p. 101.
[2] *Hoc unum gestit, ne ignorata damnetur.*
[3] *Timée*, p. 90.

la remue et ne la trouble; conserver son cœur dans une paix si complète, tenir tout l'homme intérieur et extérieur dans une discipline si parfaite et si harmonieuse n'est pas donné à tous : c'est le privilége d'un petit nombre, et l'effet de la vérité religieuse profondément enracinée dans l'âme. *La vérité vous rendra libres*[1]. Nous ne demandons point que le combat soit déjà fini entre l'homme inférieur et l'homme supérieur, entre les sens et l'esprit, entre la raison et la passion; nous voulons seulement qu'il soit commencé, que l'âme prenne enfin au sérieux l'œuvre de son affranchissement, qu'elle ne s'oppose plus à la vérité, qui seule la rendra libre; qu'elle ne se livre plus, esclave sans volonté, aux puissances des ténèbres qui, tandis que le monde nous fascine par ses séductions et ses charmes, cherchent à nous entraîner dans l'abîme. Il faut que, pour employer une profonde et expressive parole de l'Apôtre, *elle cesse de retenir la vérité de Dieu captive dans l'injustice*[2]. Il faut qu'elle s'ouvre à la lumière d'en haut, *qui éclaire tout homme venant en ce monde*[3].

La vérité de Dieu retenue captive dans l'injustice, telle fut, selon saint Paul, la source profonde du paganisme antique, de ses épouvantables erreurs, de ses vices monstrueux, et telle est encore la cause la plus active du paganisme de tous les temps, et en particulier de l'incrédulité moderne : *L'aberration intellectuelle est la conséquence nécessaire du désordre moral;* parce que la

[1] *Jean*, VIII, 32.
[2] *Rom.*, I, 18
[3] *Jean*, I, 9.

raison a ses dernières et plus profondes racines dans le cœur[1]. « Le cœur », dit Pascal, « a ses raisons que la raison « ne connaît point ». L'homme moralement dévoyé et corrompu fuit la lumière, comme l'œil malade la fuit : « Il hait la lumière[2], parce qu'elle lui fait mal à voir, et « il ne vient point à la lumière, de peur que ses œuvres « ne paraissent au jour ». « Ils ont perdu leur bonne cons- « cience », dit l'Apôtre[3] expliquant la parole du Seigneur, « et c'est pourquoi ils ont fait naufrage dans la foi ». « Et ce n'est pas sans raison », reprend saint Chrysostome[4] commentant ce passage, « car telle vie, telle doctrine ; « aussi en voit-on plusieurs retomber dans le paganisme. « Afin de n'avoir pas à craindre l'avenir, ils font tout au « monde pour se persuader qu'il n'y a rien de vrai dans « tout ce que la religion enseigne ».

Lorsque saint Paul comparut devant le proconsul romain Félix[5], comme il parlait de justice à ce juge inique, de chasteté et du jugement à venir à cet adultère, alors, rapporte la sainte Ecriture, Félix effrayé dit : « Pour le « moment vous pouvez vous retirer ; une autre fois, lors- « que j'aurai le loisir, je vous ferai venir ».

[1] « Il faut être désintéressé », dit lui-même l'auteur du *Système de la nature* (tom. II, chap. XIII), « pour juger sainement des choses ; il faut des lumières et de la suite dans l'esprit, pour saisir un grand système. Il n'appartient qu'à l'homme de bien d'examiner les preuves de l'existence de Dieu et les principes de toute religion... L'homme honnête et vertueux est seul juge compétent dans une si grande affaire ».

[2] *Jean*, III, 20. « La lumière », dit un moderne (Feuchtersleben, *Œuvres complètes*, t. III, p. 219), « est faite pour tous les « yeux, mais tous les yeux ne sont pas faits pour la lumière ».

[3] *I Timoth.*, I, 19.

[4] *Hom.* V *in Epist.*, I *ad Timoth.*

[5] *Actes*, XXIV, 25.

Cette histoire est celle d'un grand nombre. La vérite les fait pâlir, ils secouent de leur esprit toute pensée qui les condamne. Leur conscience est pour eux comme un mentor fâcheux qui ne fait que les fatiguer par ses avis. « Qui pourrait supporter », fait dire Cicéron[1] à l'épicurien Velleius, « le joug d'un Maître éternel qu'on devrait « craindre le jour et la nuit, attentif à tout et n'oubliant « rien ? » Après même que l'âge, et la défaillance qui en est la suite, que la satiété et la fatigue ont usé la passion, l'âme garde encore les traces de son funeste empire. La direction des pensées dans leur ensemble, la manière d'envisager le monde et la vie sont toujours plus ou moins déterminés par les impressions et la manière de voir passée, et par une longue habitude des agitations malsaines du cœur.

C'est un effet dont la cause n'est pas difficile à comprendre. Un atome de poussière dans l'œil suffit pour troubler le regard et défigurer les objets de la vision. Le cœur et la volonté exercent sur l'esprit et sur ses opérations une influence douce, cachée, imperceptible, mais d'autant plus puissante, et qui va jusqu'à duper l'intelligence la plus fine, à troubler le jugement le plus net et le plus clair. Voici ce qu'un philosophe moderne[2] dit à cet égard avec une frappante vérité : « La volonté de « l'homme entre dans toute science et dans toute con

[1] *De natura deorum*, I, 54. Et Lucrèce, *De natura rerum*, I, 63

Humana ante oculos fœde cum vita jaceret
In terris, oppressa gravi sub religione,
Quæ caput a cæli religionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans...

[2] Ulrici, *Principe fondamental de la philosophie*, I, p. 73.

« naissance immédiatement et comme principe déter-
« minant. Car, en dernière analyse, la volonté n'est que
« cette détermination de l'intelligence par elle-même, en
« vertu de laquelle, maîtresse de ses pensées, elle peut
« refouler aussi bien celle qui est nécessaire que celle
« qui est volontaire. Si je ne veux pas comprendre, si je
« ne veux pas suivre ma pensée nécessaire, ni concevoir
« mon essence propre, mon *moi* particulier, conformé-
« ment à la pensée nécessaire, j'arriverai à ne jamais
« comprendre ».

En vain la religion a son point d'appui dans les faits primitifs de la conscience, en vain se présente-t-elle à nous comme le premier, le plus général, le plus étendu de nos besoins, comme une loi de l'humanité ; en vain les preuves de la vérité et de la divinité du christianisme offrent-elles une certitude qu'aucun autre fait historique n'égale peut-être [1] ; ces raisons ne prévaudront pas contre une volonté rebelle. C'est l'intelligence qui connaît, mais c'est la volonté qui la détermine à chercher, et qui choisit l'objet dont l'étude doit occuper l'esprit. La volonté est donc sous certains rapports plus haute, plus forte et plus universelle que l'intelligence qui se détermine toujours plus ou moins par l'impulsion de la volonté [2].

[1] Dira-t-on que l'histoire évangélique n'est qu'une invention? « Ce n'est pas ainsi que l'on invente. L'inventeur serait plus étonnant que le héros. Les actes de Socrate, dont personne ne doute, sont moins attestés que ceux de Jésus-Christ ». (Rousseau. *Emile*, IV.)

[2] *Voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus..... Si consideratur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum, intellectus autem, secundum quod est quædam res et potentia specialis, sic sub communi ratione boni*

L'homme reste donc le maître de se détourner de tout ce qui contrarie ses inclinations, ou bien de ne s'en occuper que superficiellement et comme en passant, pour se laisser aller avec une quiétude d'autant plus grande, là où il se sent attiré par une certaine inclination ou bien par son intérêt propre. Et c'est là, comme Leibniz [1] l'a déjà remarqué, la raison qui explique comment l'âme trouve tant de moyens de résister à la vérité. « Notre « système philosophique », dit Fichté [2], « n'est souvent que « l'histoire de notre cœur [3]. — Toute ma conviction me « vient des sentiments de mon cœur, et non des forces « de mon esprit. L'amendement du cœur est le chemin de « la sagesse. » « Tout dépend proprement des inspirations « du cœur, dit Gœthe [4]; dès qu'elles se déclarent, les « pensées viennent, et leur sont en tout conformes ». Il est donc naturel que l'homme, quand son cœur s'est gâté, use de toute sa pénétration pour trouver des objections contre la religion et contre la foi, qu'il cherche à justifier ses mauvaises mœurs, qu'il soit avide de boire en quelque sorte le poison du doute. Il puise donc à longs traits dans cette coupe enivrante qui l'endort et le

continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse et ipsum intelligere et objectum ejus, quod est verum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu et potest ipsum movere. (*Sancti Thomæ Aquinatis Summa theologica,* I. Qu. LXXXII, art. 4.)

[1] *Theodic.* l. III.

[2] *La destinée de l'homme, Œuvres complètes,* t. II, p. 253.

[3] « Tel homme, tel Dieu; de là vient que souvent, le mépris que mérite l'homme retombe sur Dieu ». (Gœthe, *Zahme Xenien,* IV.) — « Toutes leurs négations, tous leurs doutes, mes « amis, que sont-ils? un reflet de la noirceur de leur âme ». (*Dschelaleddin Rumi,* Tholuck, Soufirme, p. 110.)

[4] *Proverbes en prose,* III, p. 238.

plonge dans une sécurité apparente, sorte de léthargie dans laquelle n'entendant plus le cri de sa conscience, il continue de rêver le rêve des sens. Ajoutez que dans toutes les branches du savoir comme de la vie, il est infiniment plus facile de présenter des difficultés et des objections, et même de les comprendre, que de trouver la réponse et de saisir le sens de la solution. Résolvez tous les doutes du sceptique, il réussira à en produire toujours de nouveaux. D'avance il a pris parti contre le christianisme ; dès lors, comme tous ceux qui sont engagés dans un procès, il trouvera ses raisons mille fois plus fortes, plus claires, plus convaincantes que celles de son adversaire, tout simplement parce que ce sont ses raisons à lui, parce qu'il les a pesées avec beaucoup plus d'attention, parce qu'il lui plaît de les trouver valables. On ne va peut-être pas jusqu'à nier des détails que personne ne saurait nier ; mais dans un esprit faussé par le préjugé et la passion, c'est dans l'ensemble de ses traits que l'image de la vérité se trouve altérée, défigurée, qu'elle devient caricature. C'est ainsi que dans un miroir sphérique tous les objets perdent leurs proportions naturelles. Même quand la certitude des faits est telle qu'elle force l'adhésion de l'esprit, la volonté sait toujours trouver un biais et assez de liberté pour se déclarer contre la matière de la doctrine chrétienne. En effet, celle-ci, mystérieuse et obscure comme elle est, n'étant pas susceptible d'être absolument comprise par l'intelligence, ne revêt jamais le caractère éclatant de l'évidence, qui contraint l'esprit à se soumettre, comme c'est le cas pour un théorème de géométrie. On ne fait qu'articuler une phrase creuse, lorsque l'on feint d'être entré dans l'examen du christia-

nisme sans parti pris d'aucune sorte, et avec une complète indifférence [1]. Absolument impartial, personne ne l'est, principalement dans une question qui embrasse et pénètre ainsi tout l'homme, qui renouvelle et transforme tout le domaine de sa pensée, qui impose à toute l'existence une détermination, une direction obligatoire et rigoureuse, et qui ainsi est pour toute la vie d'une importance sans égale.

Pour ce qui regarde la critique historique, Dœllinger [2] fait la remarque suivante qui est d'une grande vérité : « Les uns se laisseront conduire avec satisfaction à ces « écrivains qui embrouillent la mémoire du passé, qui « flattent le malicieux démon toujours aux aguets dans le « cœur de l'homme ; qui le flattent, dis-je, en assignant « aux faits les plus considérables des motifs indignes, des « causes très-mesquines, et surtout en accumulant les « nuages autour de toutes les questions religieuses par « l'altération volontaire des faits, par des peintures toutes « de fantaisie et par la mise en relief de tout ce qui s'y « mêle de terrestre et d'humain. D'autres, au contraire,

[1] Ainsi Strauss se vantait beaucoup de son impartialité pour faire croire à son aptitude comme critique des Evangiles. Or, il parut bientôt, dès les premiers chapitres de son livre, que rien n'était plus partial que cette impartialité. Dans la *Nouvelle Vie de Jésus à l'usage du peuple allemand*, on lit ce qui suit, p. 13 : Quand on écrit sur les monarques Ninivites ou sur les Pharaons égyptiens, on peut bien n'éprouver qu'un pur intérêt historique. Le christianisme est une puissance tellement vivante, et la question de savoir comment il s'est formé à l'origine, implique des conséquences d'une si grande portée pour le présent, qu'il faudrait que le critique fût stupidement insensible pour n'éprouver qu'un intérêt purement historique à la décision de cette question ».

[2] *Erreur, Doute, Vérité, Discours*, Munich, 1845, p. 33.

« guidés par un sens moral très-droit et par un sentiment « exquis de la vérité, refuseront sans hésiter toute créance « et toute confiance à de tels historiens. Par une sorte de « divination instinctive, ils sauront, même dans l'impossi- « bilité d'aller aux sources, percer à jour ces trames per- « verses ; ils découvriront même souvent le vrai, ou du « moins ils le soupçonneront à travers le nuage d'une arti- « ficieuse altération. — De ce que nous avons dit il ressort « que toutes nos connaissances ou bien reposent immédia- « tement sur une base morale, ou bien confinent à la « morale par quelque côté. S'il en était autrement, les « hommes d'une intelligence pénétrante, les savants l'em- « porteraient infiniment sur les ignorants, sur les pauvres, « même dans le discernement du bien et du mal. Mais, « d'après une loi aussi sage que juste, l'homme ne peut « mettre dans sa tête ce qui n'entre pas dans son cœur; et « lorsqu'il raidit sa volonté contre le bien, il ferme aussi « son intelligence à la vérité ».

C'est principalement dans la question de la vraie religion que se montre cette étroite corrélation entre toutes les facultés, les énergies et les tendances de l'homme, chose nécessaire dans un grand tout organique, dont toutes les parties sont liées ensemble dans une vivante unité. Car l'esprit est un ; l'intelligence et la volonté ont leurs racines dans l'unité d'une âme simple et indivisible ; unité dans laquelle et par laquelle les facultés que la science distingue et traite isolément, se compénètrent et se déterminent entre elles. La pureté d'intention, la droiture du cœur conduisent directement à la vérité chrétienne, et la vérité chrétienne à son tour réagit sur la volonté et les autres puissances de l'âme, en les enno-

blissant, en les purifiant, en les élevant. Tel est le sens d'une parole, remarquable et bien connue, de Leibniz : « Il existe un grand rapport entre la métaphysique, la « morale et la géométrie ». Toute erreur donc, surtout dans les questions de l'ordre religieux et moral, repose, Aristote l'a remarqué, sur la libre volonté, et par conséquent toute erreur est immédiatement ou médiatement coupable. Car l'esprit de l'homme tend de sa nature à la vérité, il n'appartient qu'à elle seule de le contraindre à une adhésion. « La plupart des hommes », dit un homme d'Etat romain et qui connaissait les hommes[1], « se déter- « minent dans leurs jugements par l'amour ou la haine, « par le désir ou la colère, par la douleur ou la joie, par « l'espoir ou la crainte, ou par quelque autre passion, « beaucoup plus que par la pure vérité, par l'équité et « par la loi ».

On peut donc affirmer hardiment ce que saint Augustin[2] et Suarez[3] ont déjà dit, et ce qu'un écrivain moderne[4] a répété après eux, savoir que *toute erreur a dans un certain sens sa racine dans le péché*. « Les goûts, dit celui-ci, « les penchants, les désirs, les passions provo-

[1] Cicero, (*De Oratore*, II, 42.)

[2] *Unde falsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quæ nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro suæ pulchritudinis acceperunt gradu; neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti, non aliud quam suas affectiones præsidenti animo nuntiant : sed peccata animas fallunt, cum verum quærunt relicta et neglecta veritate.* (August., *De vera religione*, c. XXXVI.)

[3] *Semper ergo falsitas actualis seu exercita per actuale judicium habet proximum originem in humana voluntate.* (Suarez, *Metaphys.* Disput. IX, Sect. 2.)

[4] Ulrici, *Principe fondamental de la philosophie*, I, p. 253.

« quent l'intervention du libre arbitre dans les opérations « de la pensée. Il s'ensuit que l'erreur dépend nécessai- « rement du libre arbitre; d'où lui vient sa moralité, et l'on « peut avec raison affirmer que toute erreur est fondée sur « le péché ». « Il est certain, si l'on se place sur le terrain « de la morale, que l'erreur n'est pas une nécessité, un « hasard, une fatalité, mais un choix personnel, une « action proprement dite, et, même lorsqu'elle nous vient « d'ailleurs, la libre production de notre esprit et de « notre volonté propre. Certainement, c'est à l'occasion « d'un obscurcissement de l'intelligence que l'erreur naît « dans notre esprit, mais cet obscurcissement lui-même, « d'où vient-il, sinon de la corruption de la volonté et de « son éloignement de Dieu ? Car, disons-le nettement, la « véritable mère de toutes les erreurs, ce n'est pas l'igno- « rance, mais l'illusion volontaire, cette tromperie de « nous-mêmes par nous-mêmes, par laquelle nous ju- « geons de ce que nous ne connaissons que peu ou point « du tout, nous voulons décider quand même et sans « motifs suffisants[1] ».

[1] Voici la suite de ce passage du docteur Dollinger : « Au fond de toutes les erreurs de l'esprit humain, il y a toujours une faute de la volonté. L'homme juge de ce qu'il ne connait pas, et il se trompe ainsi lui-même. Cette sorte d'ignorance est déjà volontaire et coupable, puisqu'elle est une suite de la paresse, de la négligence et de l'indifférence à l'égard de la vérité. Mais c'est aussi la volonté perverse qui porte la faute de l'erreur, lorsque l'homme laissant de côté, et étouffant même les pures idées des choses, telles que les choses les lui présentent, c'est-à-dire telles qu'elles sont en vérité, se livre lui-même aux mensongères illusions des sens et de l'imagination. C'est donc dans la volonté, l'amour-propre, l'orgueil, la vanité, la sensualité et la lâcheté qu'il faut chercher les sources de la plupart de nos erreurs. Nous commençons à découvrir le caractère moral d'une erreur lorsque

Nous sommes toutefois bien éloigné de vouloir tenir pour moralement coupable tout homme qui doute ou se trompe. Pour qu'il en soit ainsi, il faut que, cessant toute lutte intérieure, renonçant à tout effort pour sortir de son état[1], il savoure les douceurs de la vie sans se mettre en peine de passer du doute à la certitude. Qu'il pénètre jusqu'à la vérité, et alors il verra lui-même sur combien de motifs plus ou moins purs son doute s'appuyait. Quant à nous, il ne nous appartient pas de le juger. Dans tous les cas, de deux choses l'une : ou bien l'homme a peur de la vérité chrétienne, ou bien il la désire. Plus sa dé-

déjà nous en avons triomphé et que nous l'avons rejetée. Nous voyons alors assez clairement l'étroite relation qu'avait en nous cette erreur avec certaines inclinations morales et certains vices ».

[1] Le Pape Innocent XI a condamné (décr. 2 mai 1679) les deux propositions suivantes : *Propositio* 4 : « *Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens, ductus opinione minus probabili* ». — *Propositio* 21 : « *Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus* ».

La raison de cette condamnation est claire. L'esprit, destiné à la vérité, a besoin de certitude, et cela surtout dans la science religieuse. L'état de doute ne peut donc être qu'un état provisoire, un motif qui nous doit pousser vers la certitude. Il n'y a d'état normal pour l'esprit que s'il repose dans la vérité comme dans l'élément qui convient à sa nature. Vouloir se reposer dans le doute, s'en contenter, est un attentat contre la nature et la destination de l'esprit. Si l'homme qui est dans le doute cherche à en sortir, il doit nécessairement supposer que sa volonté soit pure, aboutir à la connaissance de la vérité chrétienne, qui possède assez d'évidence pour fixer tout esprit de bonne volonté. (Comp. Suarez, *Disput. theolog.*, t. IX, Tract. 1, Disput. IV, sect. 3; saint Thomas, *Summa Theologica*, III, Quæst. I, Art. 4.) Gœthe a lui-même entrevu cela, lorsqu'il dit (*Eckermam, Gespraeche*, I, p. 350) : « S'établir à demeure dans le doute n'est pas possible ; le doute incite l'esprit à une recherche plus énergique, à un examen plus approfondi qui, s'il se fait d'une manière complète, a pour résultat la certitude, dernier but de l'esprit, où l'homme trouve le repos complet ».

chéance morale sera profonde [1], plus grande aussi sera sa crainte et son aversion pour une vérité qui le condamne. Il n'y a rien alors qu'il ne tente pour se soustraire à ses reproches accablants. Mais celui qui n'a aucune raison de la craindre, celui à qui elle ouvre une source abondante de céleste lumière, de précieuses connaissances et d'élévation morale, celui-là la cherchera sans se lasser, et marchera d'un pas rapide dans la voie qui mène jusqu'à elle [2].

Pourquoi la philosophie grecque s'éleva-t-elle si haut après Socrate[3] ? pourquoi devint-elle tout à coup solide et

[1] Cicéron, après avoir cité ce témoignage d'Architas de Tarente : *Nihil esse tam detestabile tamque pestiferum quam voluptatem; siquidem ea, quum major esset aut longior, omne animi lumen exstingueret,* continue ainsi : *Impedit enim consilium voluptas rationi inimica, ac mentis, ut ita dicam, præstringit oculos, nec habet ullum cum virtute commercium.*

[2] On demandera peut-être pourquoi il y a tant d'incrédules et d'ennemis de la religion, si elle est prouvée à la fois par la raison et par l'autorité. La réponse est facile : « Il y a longtemps qu'on a dit que, s'il résultait quelque obligation morale de la proposition géométrique que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, cette proposition serait combattue et sa certitude mise en problème ». (De Bonald *Démonstration philosophique, Préface.*) — Hobbes dit : « Si « les hommes y avaient quelque intérêt, ils douteraient des élé- « ments d'Euclyde et les nieraient ». (*Système de la nature,* II, 4.)

[3] *Cicer. Tuscul* , V, 4) : *Socrates primus philosophiam devocavit e cœlo* (par opposition aux philosophies cosmogoniques antérieures) *et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et cœpit de vita et moribus rebusque bonis et malis quærere.* — Cf. Aristot., *Métaphys.*, I, 6 : Σωκράτους περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου. — « Il jugeait que l'unique but digne de la philosophie c'était d'élever l'homme au grand jour de la science. Il ne lui voyait pas d'autre objet que la vie humaine avec tous ses rapports, ses questions, ses devoirs et la connaissance de tout ce qui est utile, avantageux à l'homme et digne de ses efforts». Schwegler, *Histoire de la philosophie grecque*, p. 104.).

sérieuse, tandis qu'avant lui et même de son temps elle n'était qu'un jeu puéril, un flux de vaines paroles dans la bouche de ceux qui se nommaient eux-mêmes *sophistes*, c'est-à-dire savants? C'est parce que, dans ses spéculations philosophiques, Socrate ne perdit jamais de vue la morale, qu'il était soutenu par une idée morale élevée, et que la vie pratique et la vertu étaient le but de tous ses efforts [1]. Une âme qui porte le joug de la passion ne sait plus que regarder en bas.

Rousseau a dit : « Mon fils, tenez votre âme en état « de désirer toujours qu'il y ait un Dieu et vous n'en « douterez jamais ». C'est dans son application à la doctrine chrétienne et à la religion révélée que ce mot paraît dans toute sa valeur et toute sa force.

Mais de rappeler du doute, de l'erreur et de l'incrédulité à la foi et à la vérité, cela n'est pas donné aux hommes. C'est l'œuvre de Dieu et de sa grâce. La grâce fait pour ainsi dire le siége de l'âme incrédule, elle s'avance par de mystérieux détours, elle s'empare de la volonté rebelle avec une douce, mais irrésistible violence, jusqu'à ce qu'enfin l'âme s'ouvre au rayon d'en haut, comme une fleur ouvre son calice à la lumière du soleil. Le voile qui jusque-là couvrait l'œil intérieur, tombe bientôt de lui-même [2]. C'est pourquoi tout retour du

[1] « J'avais », dit Leibniz (*Nouveaux essais*, l. I), « beaucoup plus de penchant pour la morale que pour la philosophie spéculative. Mais je vis de plus en plus quel profit la morale tirait des véritables principes d'une saine philosophie, c'est pourquoi je m'y appliquai avec ardeur ».

[2] Saint Augustin décrit l'action de la grâce (*De peccatorum meritis*, l. II, XVII) : *Ut innotescat, quod latebat, et suave fiat quod non*

doute et de l'incrédulité à la vérité et à la foi est comme une renaissance, à laquelle l'homme peut bien se préparer et coopérer, mais que la grâce de Dieu seule commence et accomplit[1]. La grâce seule explique le miracle étonnant de toutes les conversions qui se sont opérées parmi les hommes, depuis celle de Paul, le fanatique persécuteur du christianisme naissant, jusqu'à celles du temps présent.

Résumons brièvement cette discussion. Les causes que nous avons considérées comme les plus ordinaires et les plus générales du doute en matière de religion, sont au nombre de trois : *Une fausse idée de la science et de son objet*, *l'indifférence et le vide de l'esprit*, *et enfin la passion*. Nous les avons séparées dans notre étude et traitées chacune à part, mais elles ne s'excluent point les unes les autres ; nous les trouvons au contraire fréquemment unies dans la vie ; la discorde intérieure n'en est

delectabat; et, dans un autre endroit (chap. XIX) : *Lux qua illuminantur tenebræ, et suavitas, qua dat fructum suum terra nostra.*

[1] Concile de Trente, sess. VI, can. 2 : *Si quis dixerit, sine prævenientc Spiritus sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere sperare, diligere aut pœnitere posse, sicut oportet... anathema sit.* — *Quando enim*, dit saint Augustin, (*De dono perseverant*, c. XXIII), *non oratum est in Ecclesia pro infidelibus atque inimicis ejus ut crederent? Nam si hæc ab ipso* (*Deo*) *quidem poscit Ecclesia, sed a se ipsa sibi dari putat, non veras, sed perfunctorias orationes habet; quod absit a nobis. Quis enim veraciter gemat, desiderans accipere a quod orat a Deo si hoc a seipso se sumere existimat, non a Deo?*

La coopération de l'homme à l'œuvre de la foi et de la justification est aussi expressément enseignée (Concil. de Trente, sess. VI, can. 4) : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, anathema sit.*

alors que plus profonde, et le combat plus rude. Ce que nous venons de dire suffira pour nous orienter sur l'état et la situation des esprits, qui sont plus ou moins éloignés de la vérité chrétienne.

Il est facile, très-facile de douter et d'étendre le doute sur toute la sphère de la vie supra-sensible et spirituelle, sur tout ce que vous ne pouvez voir des yeux ni saisir avec les mains. N'est-il pas d'ailleurs bien séduisant de se donner, à si peu de frais, les apparences d'un grand savoir? « Le « plaisir de dire quelque chose d'extraordinaire », a dit un naturaliste distingué, « est le plus grand ennemi de la « vérité dans l'étude de la nature [1] ». Pour douter, pour nier, pour contredire, vous n'avez besoin de rien produire d'extraordinaire en fait de raisons, vous n'avez pas même besoin de raisons, il suffit d'un simple monosyllabe : « non ». « Pour nos collégiens blasés », dit Feuchtersleben, « qui veulent se donner un air d'impor« tance, c'est une chose admise que foi et grandeur ne « sont que de vains mots, et que tous les hommes — « excepté eux bien entendu — sont des méchants et « des sots ». « J'ai connu des hommes », dit A. de Tocqueville [2], « qui croyaient racheter leur rampante bas« sesse devant les plus minces représentants du pou« voir politique, en montrant de l'audace contre Dieu, « et qui, tout en répudiant tout ce qu'il y a de noble « et de hardi dans la révolution, s'imaginaient ce« pendant rester fidèles à son esprit en persévérant dans

[1] Oerstedt, *L'Esprit dans la nature*, I, p. 102.

[2] L'ancien régime et la révolution.

« leur incrédulité ». Chose étrange! la contradiction d'un idiot qui ne connaît ni ne comprend rien aux merveilles du magnétisme et de l'électricité, n'a jamais passé jusqu'ici pour la marque d'une rare profondeur d'esprit; mais, quand il s'agit de la religion, de la religion qui résume en elle tous les résultats de la science, tout ce qu'il y a de plus sublime dans la culture de l'esprit humain, il ne faut plus que de l'ignorance, de l'indifférence et de la fatuité pour que l'on soit en droit de se draper dans le manteau de philosophe.

Cette manie incroyable de vouloir se distinguer des autres hommes par de si pitoyables moyens, le noble Silvio Pellico la connaissait, et il l'a condamnée dans une de ses lettres: « N'ayez pas honte », dit-il, « de rester comme « le Christ avec les gens du commun. Les gens du peuple « ont volontiers de la religion; il ne s'ensuit pas cepen- « dant que la religion soit elle-même une chose com- « mune ».

Quand on a la tête remplie des fumées d'une bouillante jeunesse, que l'on se sent dans la plénitude de sa force, que l'on vit au sein du bonheur, fasciné par toutes les séductions des passions, il peut paraître commode peut-être d'écarter par un bon mot, par une saillie en apparence spirituelle, les questions les plus grandes et les plus graves pour un homme, questions de Dieu, de l'âme et l'immortalité. Mais cela n'empêche pas l'âme qui n'a plus la foi d'être dans un misérable état. Dans la coupe de la vie, le plaisir n'est qu'un peu de mousse légère bien vite humée, et alors il ne reste rien qu'une lie trouble et amère. Bientôt la vie n'offre plus à l'homme que dégoût. Ce n'est plus alors qu'un lourd et ennuyeux

fardeau qu'il déposerait avec plaisir, mais auquel mille liens le rattachent encore [1].

Personne n'a jamais tracé une peinture plus vraie et plus saisissante de l'âme qui a perdu la foi, que Lamennais [2] : « Lorsque la foi qui unissait l'homme à Dieu et « l'élevait vers lui, vient à manquer, il se passe quelque « chose d'effroyable. L'âme abandonnée en quelque sorte « a son propre poids, tombe sans fin, sans cesse, emportant « avec elle je ne sais quelle intelligence détachée de son « principe, et qui se prend tantôt avec une inquiétude « douloureuse, tantôt avec une joie semblable au rire de « l'insensé, à tout ce qu'elle rencontre dans sa chute. « Tourmentée du besoin de la vie, ou elle s'accouple avec « la matière qu'elle cherche vainement à féconder, ou elle « poursuit à travers le vide de fantastiques abstractions, « de fugitives ombres, des formes sans substance, la nuée « qu'elle a prise pour Junon. Ce qui reste d'amour se rap- « proche de celui qui anime sans amour la nature brute ; « on ne comprend plus la société comme une manifestation « de l'esprit et de ses lois, mais comme un travail méca- « nique d'arrangement, ou, si l'on soupçonne quelque « chose au delà, de cristallisation plus ou moins régulière. « Tous les nobles instincts s'endorment d'un profond som- « meil, toutes les secrètes puissances qui président à la « formation du monde moral, au développmeent de l'être « dans son invisible essence, s'éteignent en partie, et, en « partie, lui créent une sorte de supplice interne dont la

[1] Cf. *Notes additionnelles du 1er chap.*

[2] *Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie*, p. 22.

« cause, inconnue de lui, le jette dans des angoisses et un « désespoir inexprimables. Son âme a faim, comment « fera-t-il? il tuera son âme, ne trouvant pour elle, là où il « est, aucun aliment. S'il souffre, c'est qu'il est encore trop « haut. Descends donc, descends jusqu'à l'animal, jusqu'à « la plante, fais-toi brute, fais-toi pierre. Il ne le peut; « dans l'abîme ténébreux où il s'enfonce, il emporte avec « lui son inexorable nature, et les échos de l'univers répè- « tent de monde en monde les plaintes déchirantes de « cette créature qui, sortie de la place que lui avait assi- « gnée l'ordonnateur suprême dans son vaste plan, et in- « capable de se fixer désormais, flotte sans repos au sein des « choses, comme un vaisseau délabré que les vagues pous- « sent et repoussent en tout sens sur l'Océan désert ».

Et de fait, serait-ce la peine de vivre, si la vie n'avait aucun intérêt surnaturel et immortel? Ce ne serait qu'une goutte de joie dans un vase d'amertume. Est-ce donc la peine de tant travailler, si nous ne travaillons que pour ce monde, si la mort doit renverser l'édifice de nos œuvres comme ces châteaux de cartes qu'élève la main d'un enfant? Mais, lorsque la vue se trouble, que tous les sens s'affaiblissent, que notre corps, cette maison de boue, menace ruine et va se dissoudre, que la mort s'approche en rampant, comme une bête féroce qui vient saisir sa proie, que faire alors? « Donnez-moi de grandes « pensées », s'écriait Herder mourant. A cette heure, en effet, l'homme a besoin de grandes pensées, planches de salut auxquelles il puisse s'accrocher dans ce naufrage universel, qui le sauvent en le soulevant à la surface de cet abîme du néant dans lequel sombre et s'engloutit le monde sensible.

Si j'avais à parler à un sceptique, empruntant la parole du plus sublime et du plus noble penseur de l'antiquité, de Platon, je lui dirais: « Vous n'êtes pas les premiers, toi « et tes amis, qui ayez eu cette opinion touchant les dieux; « de tout temps il y a eu des hommes, tantôt plus tantôt « moins, travaillés de cette maladie. J'en ai beaucoup « connu pour avoir vécu avec eux, mais je puis t'affirmer « que pas un d'entre eux, après avoir embrassé dans « sa jeunesse l'opinion qu'il n'y a pas de Dieu, n'y a per- « sévéré jusque dans sa vieillesse. Je te conseille donc, « en attendant que tes idées se modifient, de te garder de « commettre contre les dieux aucune impiété [1] ». — Avant de prononcer une parole contre la vérité de Dieu, songez-y trois fois, songez-y dix fois; car le jour viendra, et il sera tôt venu, où la raillerie expirera sur vos lèvres tremblantes. Le jour n'est pas loin où vous aurez besoin de Dieu et de son éternelle vérité pour consoler votre âme désolée, vide, et en proie à la douleur.

« Lequel de tous les systèmes opposés au christianisme », dit M. de Montalembert, « a jamais consolé un cœur af- « fligé, peuplé un cœur désert? lequel de ces docteurs a « jamais enseigné à essuyer une larme? Seul, depuis « l'origine des temps, le Christianisme a promis de con- « soler l'homme des inévitables afflictions de la vie, en « purifiant les penchants de son cœur : et seul il a tenu « sa promesse. Aussi pensons-nous qu'avant de songer à « le remplacer, il faudrait commencer par pouvoir chasser « la douleur de la terre [2] ». Que chacun donc garde fidèle-

[1] *De Legg.*, X, p. 888.
[2] *Vie de sainte Elisabeth de Hongrie*, Introduction.

lement dans son cœur les saintes vérités de la religion. « Quand on voit », dit Schelling[1], « les doctrines contre les« quelles beaucoup d'hommes ont échangé les trésors de « vérités cachés dans le Christ, on se rappelle involontai« rement ce roi dont Sancho Pansa raconte qu'il avait « vendu son royaume pour acheter un troupeau d'oies ».

Là seulement est le soleil qui dissipe les ténèbres de cette existence terrestre, la main maternelle qui verse le baume sur toutes les douleurs, la divine messagère qui soutient toutes les faiblesses et qui conduit à Celui qui est la source éternelle de toute vérité.

[1] *Vorrede zu Steffens nacgelassenen Schriften.*

NOTE ADDITIONNELLE

DU CHAPITRE PREMIER.

Balmès a tracé de l'âme du sceptique un tableau d'une vérité saisissante :

« Le doute religieux ne procure une certaine paix et le bonheur terrestre aux hommes qu'au milieu de leur carrière. Pour dormir assez tranquillement sur cet oreiller, il faut être plein de santé et de vie et n'entrevoir qu'à peine comme un objet perdu dans un très-obscur lointain, cette dernière heure où l'esprit doit enfin se séparer du corps. Mais, du jour où le danger vient à planer sur l'existence. que les maladies, ces messagères de la mort, se présentent pour nous avertir que le terrible moment n'est plus guère éloigné, si un danger imprévu nous fait tout à coup comprendre que nous oscillons comme suspendus par un cheveu sur le gouffre de l'éternité, alors le scepticisme cesse de nous tranquilliser; la sécurité menteuse qu'il nous procurait encore tout à l'heure se change en une inquiétude cruelle, anxieuse, pleine de reproches, d'effroi et d'épouvante. Le doute alors commence à n'être plus tranquille et à devenir effrayant. Dans l'affaissement moral où le doute l'a jeté, l'homme cherche la lumière et il ne la trouve point. Il appelle la foi à son aide et la foi ne lui répond pas. Il se tourne vers Dieu, mais Dieu reste sourd à son appel tardif.

« Mais pour que le doute devienne à l'âme un dur et cruel supplice, il n'est pas toujours nécessaire que l'homme se trouve dans ce moment terrible où sa vue se trouble, où la perspective d'un avenir obscur et inconnu l'épouvante. Mille fois même pendant le cours ordinaire de sa vie, au milieu de ses occupations de chaque jour, le sceptique sent tomber goutte à goutte sur son cœur le venin de la vipère qu'il cache dans sa poitrine. Il y a des moments où les plaisirs fatiguent, où le monde ennuie, où la vie devient accablante, où l'on traîne péniblement l'existence dans le temps qui s'écoule avec une lenteur désespérante. Un profond dégoût s'empare de l'âme, un malaise indescriptible l'étreint et la torture. Ce ne sont pas des contrariétés, ce n'est pas de la tristesse qui pèsent sur l'âme et lui arrachent de douloureux

soupirs; c'est un mortel affaissement, un mécontentement général contre tout ce qui nous entoure, un engourdissement pénible de toutes les forces. Que suis-je venu faire dans le monde? se demande l'homme. Quel avantage est-ce pour moi que j'aie été tiré du néant? Que perdrai-je en perdant la vue d'une terre désormais flétrie pour moi et comme desséchée, de ce soleil qui ne brille plus pour mon bonheur? Le jour d'aujourd'hui ne m'apporte point le contentement non plus que celui d'hier; demain sera ce que fut hier. Mon âme a soif de jouir, et elle ne jouit pas, elle aspire au bonheur, et le bonheur ne se laisse pas atteindre.

« Avez-vous jamais éprouvé ce supplice des heureux du monde, ce ver rongeur qui dévore les âmes qui se vantent d'être élevées au-dessus des autres? Votre cœur a-t-il jamais senti ces mouvements du désespoir? Soyez certain qu'une des funestes causes de ce triste malaise, c'est le doute, c'est ce vide de l'âme qui s'inquiète et se tourmente, c'est cette absence terrible de toute foi et de toute espérance, cette incertitude sur Dieu, sur la nature, sur l'origine et la destination de l'homme ».

CHAPITRE II

DES TROIS ORDRES DE VÉRITÉS.

Nature de la vérité; elle est le pain de l'esprit. — Que le scepticisme est en contradiction avec la nature de l'esprit et sa destination; que c'est une affection maladive. — Qu'il y a une certaine science humaine, mais qu'elle est relative et bornée. — Le domaine des sciences d'expérience. — De la science de l'esprit; ses principes et ses lois. — De la liberté de penser. — Sensualisme et matérialisme; théorie scientifique de ce système : qu'elle implique contradiction. — Dieu est la fin de la philosophie. Que les limites de cette science démontrent l'existence d'un monde supérieur de la vérité. — La révélation. — Science et croyance. — Naturalisme et rationalisme; ses suppositions et ses conséquences. — La religion dans l'histoire. — Etude de la religion, obligation et méthode. — Notes additionnelles.

Les causes du doute religieux dont l'exposition nous a occupé dans le chapitre précédent, nous ont déjà fourni plusieurs points de repère pour l'appréciation de cette maladie de l'esprit, qui, bien que sous les formes les plus diverses, s'est toujours fait remarquer dans chaque siècle par son opposition à la foi chrétienne. Si l'on cherche quelle est la valeur scientifique de ce doute, on ne voit pas de motif de lui en attribuer aucune. C'est une infirmité d'esprit, nullement une preuve de force intellectuelle. Mais la puissance du doute n'en est pas moins grande, ni son influence moins étendue, parce qu'il flatte la vanité des petits esprits, parce que la répugnance qu'ont beaucoup de gens pour toute pensée sérieuse, y trouve une excuse et un prétexte, parce qu'il semble jus-

tifier ceux qui aiment à se plonger dans la matière, et qu'il ne trouble pas dans leurs jouissances les esclaves de la volupté.

Ce chapitre nous fera pénétrer plus avant dans la question de la vérité et de la certitude. La nature de l'esprit humain elle-même nous démontre *la possibilité et la certitude de la connaissance* dans le triple domaine de la vérité, savoir : *De la connaissance sensible*, *de la connaissance intellectuelle et de la connaissance surnaturelle ou religieuse.* La nature de l'esprit humain repousse donc le doute sous les trois formes qu'il prend et aux trois degrés où il se présente : *le scepticisme, le sensualisme et le rationalisme.*

Il y a dans l'homme, comme Aristote[1] nous l'enseigne, et comme la plus intime conscience le constate effectivement, un élan naturel et irrésistible vers la science. Car l'intelligence est précisément le divin dans l'homme, comme Platon[2] l'a remarqué; c'est par elle qu'il est de race divine[3]; elle est sa couronne et son honneur, parce que c'est par elle qu'il porte en lui l'image de la divinité, et un rayon de l'éternelle vérité. « Car », dit saint Thomas[4], « de même que le soleil extérieur et « visible éclaire le monde des corps, de même Dieu, le « soleil intelligible illumine notre intérieur. Ainsi donc, « la lumière naturelle de la raison, inhérente à notre

[1] *Métaphys.*, I, 1.

[2] *De republica*, X, p. 611.

[3] *Act.*, XVII, 28. « Comme l'ont dit quelques-uns de vos poëtes : Nous sommes de race divine ».

[4] *Summ. Theolog.*, I, II, Quæst. CIX, Art. 1.

« âme, est une illumination divine par laquelle la lu- « mière se fait en nous ; c'est une image de la divine « substance elle-même ». Or, toute faculté intellectuelle ou sensible tend naturellement vers l'objet qui lui correspond, pour lequel elle a été donnée, dans lequel elle trouve sa propre satisfaction et son complément. Ainsi donc ce que la lumière est à l'œil, la vérité l'est à l'esprit de l'homme. C'est son objet propre, pour lequel il est, dans lequel il se repose ; c'est la seule atmosphère dans laquelle il puisse respirer et trouver vie, joie et bonheur. L'homme ne vit pas seulement de pain ; son esprit aussi a besoin de se nourrir, et un besoin indispensable et impérieux. *Le pain de l'esprit c'est la vérité.* L'esprit de l'homme ne vit que de la vérité et dans la vérité. Le mensonge tue son âme [1], et la vérité satisfait sa nature spirituelle, répond à son besoin le plus noble, le plus fort, le plus incontestable.

Et qui est-ce qui n'aurait pas goûté déjà le délicieux plaisir, éprouvé l'inexprimable allégresse qui s'empare de nous, lorsque, après de longs détours et de pénibles travaux essuyés pour la découvrir, la vérité se montre enfin à notre esprit dans toute sa plénitude et dans tout son éclat ? Qui ne connaît la joie profonde du penseur contemplant enfin, après de laborieuses recherches, la vérité qu'il pressentait depuis longtemps, mais qu'il ne connaissait pas avec certitude, que ce soit une vérité d'une portée considérable et pleine de grandes conséquences, comme la découverte des lois qui règlent les

[1] *Sagesse*, I, 11.

mouvements des étoiles et des mondes, que ce soit une vérité insignifiante et à peine digne de fixer un moment l'attention, quand même il ne s'agirait que d'un brin d'herbe encore inconnu, tout à coup trouvé sur le penchant d'une colline solitaire?

Donc, qu'est-ce que la vérité? qu'est-ce que le vrai? La vérité est ce qui est, ce que l'esprit reconnaît comme existant. « C'est ainsi que je définis la vérité », dit saint Augustin [1], « et je ne crains pas qu'on repousse ma dé-« finition, sous prétexte qu'elle est trop courte, *le vrai* « *me paraît être ce qui est* ». « La fausseté », dit-il ailleurs, « a lieu lorsqu'on admet comme étant ce qui n'est pas [2] ». Ainsi donc une chose est vraie aussi certainement et aussi longtemps qu'elle est.

L'esprit peut-il trouver la vérité, connaître ce qui est? Ou bien dirons-nous que ses aspirations vers la vérité ne peuvent trouver leur satisfaction, et que sa soif du vrai est destinée à n'être jamais apaisée? C'est impossible. Considérons les fleurs au printemps : tous les boutons cherchent le soleil ; voyez le petit enfant sur les genoux de sa mère : ses yeux se tournent vers la lumière. Et la fleur rencontre et boit le rayon de soleil, et l'œil de l'enfant rencontre et boit la lumière; et seul l'esprit humain, l'esprit créé pour la vérité, ne pourrait trouver la lumière qui lui convient, cette lumière n'existerait pas, et le monde des esprits n'aurait point son soleil, et le jour ne se lèverait jamais sur ce monde! L'œil de l'esprit

[1] *Soliloq.*, II, 8 : *Verum mihi videtur esse id, quod est.*

[2] *De vera relig.* c. XXXVI : *Cui illud manifestum est, falsitatem esse, qua id putatur esse, quod non est.*

serait donc condamné à toujours chercher la lumière sans pouvoir jamais la trouver ! L'homme devrait donc toujours avoir une question sur les lèvres et ne jamais obtenir de réponse ? Et cependant l'esprit aime la vérité, il l'aime plus que son propre corps, il l'aime plus que lui-même [1]. Dans ce cas rien ne serait plus vrai que cette parole du poëte grec : « Parmi tous les êtres qui respirent « et se meuvent sur la terre, il n'en est pas de plus mal- « heureux que l'homme [2] » ; et il serait bien en réalité tel que l'a décrit, dans un mouvement d'angoisse, un sceptique romain [3], sous l'inspiration de son désespoir et de la décadence universelle qu'il avait sous les yeux ; et nous devrions dire avec Pline l'Ancien : « L'homme est un « être plein de contradictions, la plus misérable des créa- « tures ; puisque les autres créatures n'ont pas de besoins « qui soient hors de proportion avec leurs facultés, tandis « que l'homme a le cœur rempli de besoins et de désirs « qu'il est incapable de satisfaire. Sa nature est un men- « songe, c'est la plus grande misère unie aux plus hautes « prétentions.—Au milieu de tant de maux il n'a pas de plus « grand bien que de pouvoir du moins s'ôter la vie ». S'il en est ainsi, toute la vie de l'homme n'est qu'un labeur de Sisyphe ; et le plus beau présent de la nature, que le plus cruel des supplices. « Que nous ne puissions rien savoir, « c'est pour mon cœur un feu qui le consume », fait dire le poëte à un esprit qui s'efforce vainement d'arriver

[1] S. August., *De Mendac.* c. VII.
[2] *Iliad.*, XVII, 446. Voy. aussi *Odyss.*, XVIII, 130.
[3] Pline, *Hist. natur.*, II, 7.

au vrai [1]. Et il a raison ; car, toujours tendre à la vérité sans jamais pouvoir y atteindre, serait un supplice pire que celui du feu, et le cœur s'y consumerait dans le désespoir. — Mais l'homme, qui a été fait pour couronner et pour compléter la création, n'en est pas là, il ne peut se faire qu'il soit destiné à vivre le plus malheureux de tous les êtres.

Aussi le scepticisme, la doctrine qui enseigne l'incertitude de toutes les connaissances, le doute absolu et universel, ne fut jamais que le partage de quelques esprits égarés et isolés ; il ne peut régner d'une manière durable. Partout où il s'est montré, par exemple à l'époque où la vie politique s'affaiblissait en Grèce, lorsque le vieil empire romain, miné par la corruption des mœurs, commençait à chanceler sur ses fondements, le scepticisme ne fut qu'un symptôme de défaillance politique et d'affaiblissement [2] intérieur, ou bien une réaction nécessaire, inévitable contre les progrès des doctrines panthéistes, réaction dans le genre de celle qui a marqué le commencement de ce siècle.

Mais, les sceptiques eux-mêmes ne le furent jamais qu'en théorie ; dans la pratique, ils ont toujours renié leur philosophie. « Dans la pratique, a dit Hume [3], qui mettait en

[1] Gœthe (*Faust*). — *Nisi ad hæc* (la connaissance des grandes vérités) *admitterer, non fuerat operæ pretium nasci. Quid enim erat, cur in numero viventium me positum esse gauderem? An ut... hoc corpus casurum et fluidum periturumque farcirem et viverem ægri minister?* Senec. *quæst. natur. præf.*

[2] Voy. Zeller. *Philosophie grecque.*

[3] *Inquiry concern. human. understanding*, sect. XII. Lorsque Pyrrhon, le père du scepticisme, se détournait d'un chien

« doute l'existence des objets sensibles, on devra toujours « se conduire selon les apparences sensibles et retenir le « doute dans les limites de la spéculation ». En outre, le scepticisme s'est toujours détruit lui-même, en ce que, tout en admettant que les idées sont déterminées par les impressions extérieures, il révoque en doute l'existence objective des choses qui produisent les impressions et y correspondent.

Aussi bien il ne peut en être autrement ; car la vie sociale et même individuelle n'est pas possible, à moins qu'elle ne s'appuie sur le fondement profond et sûr de la vérité connue avec certitude. L'humanité prise dans sa totalité et en grand — et c'est là que se trouve l'homme vrai, là que se découvre la nature humaine dans sa sincérité, — le gros de l'armée des intelligences [1] a toujours tenu le scepticisme pour ce qu'il est en effet, pour une affection maladive dans l'histoire de l'esprit humain, pour un phénomène isolé et fortuit, pour une excentricité intellectuelle, toujours repoussée, chaque fois qu'elle s'est produite, sans réussir jamais à se faire prendre au sérieux, souvent provoquée néanmoins par son contraire le dog-

enragé qu'il rencontrait sur sa route, il devait assurément s'excuser et dire : Il est difficile de se dépouiller entièrement de la nature humaine. (Voy. Diog. Laert. IX, 66.)

[1] *Quod ab omnibus communiter dicitur impossibile est, totaliter esse falsum ; falsa enim opinio infirmitas quædam intellectus est. Defectus autem per accidens est, non potest esse semper et in omnibus.* S. Thom. *Contr. Gent.* II, 34. Voy. Arist. *Ethic. Nic.* VI, 12 ; VII, 14 ; Polit. II, 5 ; Cicér., *De natur. deor.*, I, 17. Ainsi la catholicité est déjà même dans la sphère de la science humaine le critérium de la vérité. — Le *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* (Vincent de Lér. *Common.* 3-5), est le signe de la vérité dans la sphère de la raison comme dans celle de la révélation.

matisme outré, et venant assez à propos, il faut l'avouer, combattre cette prétention, très-fausse en principe, de tout savoir, de tout prouver, de tout comprendre. Car, à vouloir tout comprendre, même l'incompréhensible, l'homme finit par ne comprendre rien; et, voyant qu'il ne peut atteindre au sommet de la vérité, il se rebute aisément, désespérant même de saisir ce qui est néanmoins à sa portée.

Ces manières de voir sont toutes les deux également erronées. L'intelligence humaine n'est pas sans posséder la capacité d'une connaissance sûre et certaine; car, ainsi que l'a remarqué Jacobi, que serait-ce qu'un entendement qui n'entendrait rien? Mais notre connaissance est une connaissance finie, relative et bornée, comme notre esprit lui-même et toute notre nature, qui dans toutes ses opérations et manifestations est nécessairement assujétie à la relativité et à la limite. Le progrès scientifique, aussi bien que la division des connaissances humaines en plusieurs branches est, dans l'hypothèse d'une science absolue, impossible et incompréhensible. A l'esprit absolu et infini seul convient une connaissance absolue, sans limite, et complétement adéquate à son objet, parce qu'il est tout ensemble intelligence et être, idée et réalité, qu'il unit en soi toute vérité comme dans sa source et son principe, et qu'il est la source de la lumière dans l'ordre intelligible, comme le soleil dans ce monde visible. Une connaissance pleinement adéquate à son objet, qui l'embrasse et qui l'épuise tout entier, où il existe une complète égalité entre l'objet connu et le sujet connaissant, sans qu'il reste une parcelle de l'objet qui n'entre dans la pensée, une telle connaissance est un idéal pour

la science, auquel un esprit fini peut bien aspirer, mais jamais atteindre[1]. Ce qu'il y a de plus grand et ce qu'il y a de plus petit, Dieu et l'atome, échappent précisément de mille manières, selon la remarque d'Aristote[2], au regard de l'esprit le plus pénétrant. Notre savoir s'étend jusqu'où va notre pouvoir de saisir le vrai et de le distinguer du faux, et pas plus loin; mais ce pouvoir est borné, il dépend de l'action que les objets exercent sur nous, et des impressions que nous en recevons. L'esprit trouve donc là une limite qui lui est tracée naturellement, limite qu'il pourra reculer de plus en plus, sans jamais parvenir à en rompre le cercle fatal.

C'est donc une erreur de prétendre que l'esprit de l'homme ne connaît rien ; mais c'en est une également de dire qu'il sait tout ou peut tout savoir. « Ces questions sur « les mystérieuses élaborations de la nature, et sur la force « créatrice primordiale, ne peuvent qu'être insolubles pour « nous, il y a là des régions écartées et inaccessibles ; il en « est de ces questions-là comme de la lune qui dérobe à notre « regard les trois septièmes de sa surface entièrement et « pour toujours, à moins que, contre toute attente, des « moyens nouveaux d'investigation ne se découvrent[3] ».

Et de fait, si l'homme armé de son intelligence n'a pu tout sonder, combien néanmoins n'a-t-il pas étendu l'empire sur lequel domine son esprit ? Il n'occupe sur la terre qu'un point sans cesse flottant dans l'espace, et cependant il a pesé le globe de la terre, il en a mesuré les

[1] Voy. Platon, *De Republic.*, VI, p. 508.
[2] *Métaphys.*, II, 1.
[3] Alex. de Humboldt, *Cosmos*, pag. 164.

hauteurs, les longueurs, les profondeurs. L'astronomie a classé les étoiles qui se meuvent dans les espaces incommensurables, calculé leurs révolutions et réduit en formules et en nombres le mécanisme du ciel. La géologie est descendue dans les entrailles de la terre, elle a pénétré les mystères de sa constitution et de sa formation. La physique a déterminé les lois suivant lesquelles s'accomplissent les mouvements et les changements d'états dans le monde des corps. La chimie a exposé les éléments dont l'union ou la désunion compose ou décompose les corps; elle établit avec une sûreté mathématique la nature de leur constitution, elle crée un *microcosme* dans le laboratoire de la science [1]. Ces deux sciences sœurs ont pénétré profondément jusque dans ces mystérieux laboratoires où les forces élémentaires de la nature opèrent et ourdissent, détruisent et bâtissent sourdement et invisiblement, mais sans relâche et efficacement. La physiologie découvre la formation progressive des organismes et démontre la continuité des types fondamentaux depuis le plus bas degré de l'échelle jusqu'au plus haut, marqué par le corps humain. Par l'étroite relation établie entre toutes les sciences naturelles, par la convergence vers un foyer commun de toutes les découvertes soit chimiques, soit physiques, soit anatomiques, une nouvelle ère s'est ouverte pour l'art de guérir. Le rapide développement des sciences naturelles a mis aujourd'hui l'homme en état de faire servir à ses besoins les forces de la nature à un degré que naguère encore on n'eût pas même rêvé.

[1] Humphry Davy. *Les derniers jours d'un naturaliste.*

Tandis que la vie de l'homme ne dure qu'un instant, et qu'elle passe rapidement ainsi qu'une ombre vaine, son regard embrasse l'universalité des temps; la linguistique et l'histoire font comparaître devant lui et lui rendent présents tout le passé du genre humain, tout l'ensemble de sa vie écoulée. La science ressuscite pour les faire défiler devant ses yeux, tous les peuples de l'antiquité, depuis des siècles ensevelis dans la poussière ; elle évoque une nouvelle vie dans les antiques cités des morts. L'étude comparative des langues nous a fait pénétrer jusqu'à la structure intime du langage, et en nous révélant de mystérieuses relations, nous a démontré l'existence d'une admirable unité où tous les idiomes de la terre, malgré leur infinie variété, nous apparaissent comme les dialectes d'une langue-mère du genre humain. Sur la foi de cette parenté des langues, la science, avec autorité, enseigne la parenté des peuples; elle a même suivi la trace de leurs migrations depuis les extrémités de l'Orient jusqu'aux rivages de l'océan, opposé et dévoilé leurs destinées.

La science a donc beaucoup fait. Et cependant ces grands résultats ne satisfont point tout le désir de l'esprit : car, si la vérité est là, elle n'y est point tout entière, encore moins y est-elle à sa plus haute puissance. L'étude du monde extérieur et visible, la connaissance de tout ce qui paraît dans l'espace et le temps, les deux formes sous lesquelles se présente toute existence terrestre et finie, la science empirique en un mot n'introduit point l'esprit dans l'essence la plus intime des choses, et ne lui donne le dernier mot de rien. Il voudrait pénétrer toujours plus avant, et se rendre compte du

principe fondamental et dernier de tous les phénomènes, savoir l'origine et la fin de toutes les choses qui l'environnent, et avant tout de lui-même. Ce n'est pas seulement le sensible, tel que les sciences d'expérience le donnent, qu'il veut connaître, c'est encore le supra-sensible, l'impérissable, le durable, c'est-à-dire l'être véritable; c'est même là ce qui excite au plus haut point son ardeur de connaître. « Celui-là seul », dit Aristote, « peut prétendre au titre de savant, qui a sondé « les premiers principes et le fond des choses [1] ». Selon Platon [2], le savoir empirique et fondé uniquement sur les données des sens est à la science de la raison pure, comme sont aux idées de ceux qui vivent en plein jour, les idées de l'habitant d'une noire caverne, lequel, à la lueur d'un feu allumé, n'apercevrait que les ombres des objets qui passent et non les objets eux-mêmes. De là, pour l'esprit qui cherche la science, la nécessité de se concentrer en lui-même, de descendre profondément dans son intérieur. Ce que Socrate [3] voulait, lorsqu'il attirait l'attention de ses disciples sur la vieille maxime sacerdotale écrite en lettres d'or au frontispice du temple de Delphes : « Homme, connais-toi toi-même », saint Augustin [4] l'a expliqué d'une manière plus complète en disant : « Ne sortez « pas de vous-mêmes pour découvrir la vérité, rentrez « en vous-mêmes où réside la vérité ». Ce retour sur

[1] *Analyt. Post.*, II, 11.

[2] *De Repub.*, VII, p. 514.

[3] Platon, *Phæd.*, p. 8, 9. *Protagor.*, p. 210.

[4] *De Vera relig.*, c. 39.

nous-mêmes nous fait apparaître un monde nouveau, supérieur à l'autre, le monde de l'esprit, le royaume des idées, beaucoup plus vaste et plus sublime que ce monde visible qui nous entoure ; car celui-ci est à peine une petite partie du Tout, et un esprit qui pense, comme Hégel l'a remarqué après Pascal[1], et Aristote[2] avant eux, est plus grand que tout cela. Quand nous avons une fois examiné et formulé les lois du monde extérieur, alors l'esprit forme lui-même l'objet de notre réflexion, nous recherchons ses lois vitales, sa nature, son caractère et la portée de son activité.

Ces lois que la raison de l'homme porte en soi, sont d'elles-mêmes et par elles-mêmes certaines. Leur certitude ne repose cependant point sur le simple sentiment, sur la simple foi, sur un acte de foi de la raison[3], mais bien sur leur évidence immédiate. C'est pourquoi Aristote[4] regarde précisément comme un manque de culture philosophique, que l'on veuille aussi trouver une démonstration de ces premiers principes et de ces lois les plus hautes de notre pensée. L'impossibilité d'en donner une

[1] « Tous les corps, le firmament, la terre et les royaumes, ne valent pas le moindre des esprits, car il connaît tout cela et soi-même ; et les corps, rien ». (*Pens.* II, Art. 10.)

[2] *Métaphys.*, IV, 6 : Οὗτος (ὁ τοῦ αἰσθητοῦ τόπος) οὐδὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός ἐστιν. (Cf. Thom. Aqu. II, dist. 1 ; qu. II, art. 3.) *Omnis creatura corporalis, quantumque sit magna quantitate, est tamen inferior homine ratione intellectus.*

[3] Ainsi s'exprime Jacobi : (*Œuvr.* t. II, p. 20, 59 ; t. III, 32-35). Le P. Gratry (*De la connaissance de Dieu*, t. II, p. 260), parle aussi d'une foi de la raison, mais il a soin d'expliquer le sens qu'il donne à cette expression.

[4] *Métaphys.*, IV, 4.

démonstration n'est pas du tout une suite du manque de lumière, mais plutôt l'effet d'une surabondance de lumière, de leur irrésistible clarté, de leur triomphante évidence[1]. La raison ne s'est pas donné à elle-même ces lois, elle y est au contraire assujétie dans ses fonctions par une étroite nécessité ; elle déchoit d'elle-même et tombe dans l'erreur dès l'instant qu'elle délaisse ces premiers principes, condition de son activité. Comme la vie physique de l'homme est soumise aux conditions et déterminée par les lois de son organisation corporelle, et que toute perturbation de celle-ci produit la maladie et la mort, de même sa vie intellectuelle est réglée et déterminée par ces principes fondamentaux de la raison. C'est, ou bien une parole dénuée de sens, ou bien une affirmation foncièrement fausse, quand on veut maintenir l'existence d'une vérité objective subsistant en dehors et au-dessus de l'esprit subjectif, de parler encore d'une liberté de penser absolue[2]. L'homme est bien le maître de penser ou de ne penser point, il n'y a pas de contrainte extérieure pour le forcer à penser : mais il n'est pas le maître de penser ce qu'il veut et comme il veut. Car c'est seulement dans l'évidence, dans la nécessité intérieure où il est de

[1] Ce qui est obscur a seul besoin de démonstration, et non ce qui est évident de soi et par soi. L'erreur du scepticisme consiste précisément à vouloir démontrer ce qui est immédiatement certain, ce qui n'a pas besoin d'être démontré, ce qui est plus clair que toute démonstration, ce qui sert précisément de base à la démonstration. Le besoin de démonstration suppose même la faiblesse de l'esprit humain, il est plus parfait de voir le vrai par intuition ; c'est ainsi que Dieu voit tout.

[2] Impossible de penser autrement, en dépit de M. Janet. *Revue des deux Mondes*, 1867.

penser de telle manière et non autrement que se trouve le criterium et la suprême garantie de la vérité. Par cette évidence il est lié et déterminé comme l'œil est déterminé par l'objet qui tombe dans son rayon visuel. Le bon plaisir dans la pensée, une pensée qui se fourvoie et qui va contre les lois de l'esprit pensant, qu'est-ce autre chose qu'une erreur volontaire, qu'un égarement de propos délibéré, à la suite des inspirations passagères de l'humeur et où l'on est poussé par la sophistique des passions? Tout dans cet univers visible est ordonné suivant des lois, et déterminé par des règles fixes; sur ces lois et règles repose l'harmonie du Tout, le *cosmos* [1], suivant l'expression profondément significative des Grecs pour désigner ce monde. C'est pourquoi le monde de l'esprit, lui aussi, et lui plus que tout autre, ne peut se fonder et reposer que sur cette régularité; c'est en elle seulement qu'il trouve son souverain bien, qui n'est autre chose que le bonheur par la vérité. Hors de la règle il n'y a que fausseté, erreur et mensonge, illusion et délire.

Maintenant si l'esprit considère sa propre essence et sa vie intérieure, quand ce ne serait que d'un regard superficiel, que découvre-t-il en lui-même? La raison est-elle complétement vide? n'est-ce qu'une table rase? la pensée n'est-elle qu'une faculté purement passive, une copie des impressions sensibles, un produit de l'activité cérébrale? Ou bien au contraire porte-t-elle en soi sa force propre, de telle sorte que, s'appuyant sur le monde extérieur et

[1] Κόσμος, — ordre, beauté, harmonie universelle.

excitée par lui, elle puisse développer certaines conceptions générales, certaines idées primordiales et fondamentales, desquelles toute la science découle comme de sa source, sur lesquelles, si l'on veut, repose toute la vie intellectuelle, morale et sociale ?

Il en est ainsi. La raison, précisément parce qu'elle est la raison, engendre bientôt dans son action les idées d'être et d'existence, de vrai et de bien, de devoir et de droit, de cause et d'effet, de fini et d'infini, de monde et de Dieu. « Car l'esprit, dit saint Thomas [1], a son essence « innée en lui-même », c'est-à-dire cette force qui, éveillée par le monde extérieur, développe d'elle-même les idées éternelles et nécessaires. Pourrions-nous appeler raisonnable celui qui n'entendrait point ces idées ? Lorsque nous les exprimons, nous ne les engendrons pas pour la première fois chez celui qui nous écoute, nous ne les importons pas, pour ainsi parler, une première fois dans son esprit, nous ne faisons que lui fournir l'occasion de les engendrer lui-même en lui-même, et qu'éveiller les pensées qui sommeillent en lui comme en germe [2]. Aussi, tandis que les sciences expérimentales

[1] *De Mente*, art. 6 : *Essentia ipsa sibi (menti) innata est.*

[2] *Præexistunt in nobis quædam scientiarum semina, scilicet primæ conceptiones intellectus... Ex istis principiis universalibus omnia principia sequuntur. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quæ prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere... Scientia ergo præexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa* (Thom. Aquin. quæst. *De Magistr.*, art. 1, Conf. August. *De Magistr.* 11) : *De universis, quæ intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti*

sont le privilége d'un petit nombre, cette connaissance idéale, ces idées du vrai, du bien, du beau, du juste et de l'injuste, du fini et de l'infini, sont le patrimoine commun de tous. Les sciences d'expérience forment le savant; cette connaissance des idées forme l'homme et lui appartient en sa qualité d'homme, elle appartient même au plus petit, au moins instruit, dès que l'essence d'homme, dès que la conscience s'est développée en lui : c'est sur cette connaissance que repose l'idée morale ainsi que toute vie vraiment humaine. Les sciences proprement dites forment donc le savant, et ces idées forment le sage [1].

Ici nous rencontrons la contradiction du sensualisme et du matérialiste. Il n'affirme pas, il est vrai, l'incertitude et l'impossibilité de toute connaissance, comme fait le doute universel et absolu, mais il restreint toute la véritable connaissance de l'homme dans le cercle étroit de ce que nous fait sentir et toucher l'expérience : delà son nom. Il n'y a, disent-ils, que ce que l'on peut saisir et observer avec les sens, mesurer et déterminer avec une mesure matérielle, qui ait le droit de compter dans la science; tout ce qui est situé par-delà cette limite, se trouve sur un terrain inabordable, transcendant, sur lequel l'homme ne possède aucun moyen de poser le pied [2].

[1] « Dans ce tourbillon de la vie », disait Pythagore à Léon, tyran de Phlionte, « où les uns servent la gloire, les autres l'argent, il y en a bien peu qui jugent bien et qui préfèrent à tout le reste la nature et la connaissance de la vérité ». (Cicér., *Tuscul.*, v, 3 ; *Diog. Laerc.*, VIII, 8.)

[2] Virchow (*Archiv. pour les études pathol.*, II, p. 9) : « Le naturaliste ne connaît que les corps et la propriété des corps.

Les idées du vrai et du bien, du fini et de l'infini, de la création, du Créateur, deviennent de vains noms; car, en dehors de l'expérience, il n'y a pas de science, s'il n'y a de réel que le sensible. Tout le reste, nous dit-on, est affaire de foi. Seulement par foi, on n'entend pas ici une certitude fondée sur une base réelle et objective, bien qu'étrangère, mais simplement une opinion arbitraire, qui n'a plus rien de vrai hors de l'esprit qui se plaît à l'admettre, un sentiment vague, le songe fantastique d'une imagination rêveuse, où chacun peut penser ce qu'il veut sans pouvoir jamais revendiquer la vérité et l'objectivité pour ses conceptions.

Saint Augustin[1] a bien jugé le sensualisme : « L'homme

Tout ce qui est au delà, il le tient pour transcendant, et la transcendance n'est à ses yeux qu'une aberration de l'esprit ». — Moleschott (*Kreislauf des lebens*, p. 387) : « J'ai développé ce fait dans ma seconde lettre, savoir que, en dehors des relations du monde matériel avec nos sens, nous ne pouvons rien saisir ». Ezolbe, Büchner, etc., ne parlent pas autrement. Ces doctrines sont celles que le dernier siècle a vues, elles sont empruntées aux anciens représentants de l'empirisme, du sensualisme et du matérialisme, à Lock (*Essay concerning human unterstanding*, London, 1690) ; à Condillac (*Essais sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterdam, 1746) ; à De la Mettrie (*L'Histoire naturelle de l'âme*, La Haye, 1745) ; et (*L'homme machine*, *l'homme plante*, Leyde, 1749) ; à Diderot, d'Alembert, aux autres auteurs de l'*Encyclopédie*, au baron d'Holbach, auteur du *Système de la nature*. Londres, 1770; à Helvétius, etc.

[1] *Serm.* CCXLII, *in Pasch.*, c. 1. — S. Thomas (*Summa Theolog.*, I, quæst. LXXV, art. 1 ; quæst. IV. art. 1 ; quæst. XC, art. 1), assigne pour fondement psychologique au sensualisme, l'exubérance de l'imagination et des impressions sensibles : *Horum autem (cognitionis et motus) principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes* (il n'y a de réel que le sensible) *et quod non est corpus nihil esse* (l'observateur de la nature regarde la transcendance comme une aberration de l'esprit humain). An-

« charnel », dit-il, « prend l'expérience sensible pour me-« sure de ses connaissances ». Et avant lui Platon a dit là-dessus un mot profond : « On devrait, dit-il, d'abord « rendre meilleurs, avant de songer à les instruire, ceux « qui matérialisent tout et qui ne tiennent pour vrai que « que ce qu'ils peuvent toucher. Ils comprendront alors « la vérité de l'âme, ils verront que la justice et la sa-« gesse sont quelque chose, bien qu'elles ne soient ni vi-« sibles ni palpables [1] ».

Ce que nous avons dit, fait déjà voir avec assez d'évidence la nullité du sensualisme. L'exclusion absolue de toute idée supra-sensible, de toute connaissance supérieure à celle que nous acquérons par les sens, aurait pour conséquence de supprimer la science même de la nature, aussi bien que toute autre science, de la supprimer, disons-nous, en tant que science. Il est en effet par trop clair que toute science, quelle qu'elle soit, a pour principes et pour fondements certaines idées générales et nécessaires, comme celles d'être et d'existence, d'unité, d'ordre, de fin et de moyen, de cause et d'effet, de lois logiques, particulièrement l'idée de loi et de régularité, et surtout celle de vérité ; or, ces idées là, les sens ne peuvent pas les saisir, puisqu'elles n'ont ni couleur, ni figure sensible. Comment l'idée de la vérité, comment la loi de la raison suffisante pourrait-elle être représentée sensiblement ou pour les sens ? Comment pourrait-elle se mesurer avec

tiqui ignorantes vim intelligendi et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo, nisi quod sensu et imaginatione comprehendi potest... Ex his processit Sadducæorum error dicentium non esse spiritum.

[1] *Le Sophist.*, p. 246.

une mesure physico-mathématique, elle qui sert à mesurer et à determiner cette même mesure ? Que serait pour nous la nature, sans l'esprit qui la contemple, et qui en saisit l'ordre, les lois et les rapports ? A quoi, pour cela, nous serviraient les sens, qui, si on les suppose séparés de l'esprit pensant, percevront encore le contingent et le particulier, mais ne saisiront plus la pensée et la signification de rien, ni les rapports intimes, ni l'ensemble des choses ? Loin de pouvoir constater l'existence de la loi, ils ne sauront même concevoir ce que c'est qu'une loi. « Quelques-uns », dit saint Augustin [1], « pensent ne devoir « admettre aucune autre origine de nos pensées que la per- « ception des sens, comme si nous n'avions pas beaucoup « de pensées parfaitement dégagées de toute image sen- « sible, telle que l'idée de la vérité elle-même. Si ces per- « sonnes-là ne pensent pas à la vérité, pourquoi disputent- « elles donc ? Si elles y pensent, pourraient-elles me dire « sous quelle image sensible est représentée la vérité ? — « Je prie qu'on me dise quelle couleur a la vérité. Nous « pouvons réfléchir sur l'idée de la vérité, mais nous ne « pouvons, ce me semble, ni entendre, ni flairer, ni goûter « la vérité. *Il y a donc quelque chose* que l'esprit voit, « sans le percevoir par les sens, mais qu'il connaît par lui- « même. C'est par la raison », dit encore saint Augustin [2], « et non par les sens, que nous acquérons l'idée de « l'unité ; parce que rien de ce que les sens atteignent « n'est *un*, mais nécessairement *multiple* ». C'est l'esprit

[1] *Lettr.* 56 *In Ps.* XLI.

[2] *De libero arbitrio.*

qui répand la lumière sur toute la nature ; ou plutôt il connaît la lumière qui est répandue sur la nature, la raison objective qui se présente à nous dans la création.

Quelque chose encore qui, plus que tout cela, nous sort entièrement du monde des sens, pour nous transporter dans une sphère supérieure, c'est l'idée morale, à laquelle il faut bien que nous reconnaissions une portée universelle, nécessaire et éternelle. « Deux choses », dit Kant, « excitent mon admiration, le ciel étoilé au-dessus de « moi, et la voix de la conscience en moi[1] ». Les idées du bien, du devoir et de la justice, ne sont pas le rêve pénible de quelque pauvre fiévreux, ni des subtilités d'école, ni je ne sais quel reste de vieux préjugés. Scrutons, examinons les faits qui se passent dans le fond de notre conscience, analysons-les avec toute l'exactitude que la chimie apporte dans l'analyse des corps, nous verrons que, nécessairement, bon gré, mal gré, un jugement se prononce au dedans de nous sur le mérite ou le démérite moral, tant de nos propres actions que de celles d'autrui. Un crime est-il commis quelque part, aussitôt chacun de demander : Quand, où, par qui, pourquoi ? et de porter un jugement sur le caractère moral de cette action[2].

[1] *Critique de la raison pratique.*

[2] « Si je vous disais qu'un meurtre vient d'avoir lieu, pourriez-vous ne pas demander quand, où, par qui, pourquoi ? Cela veut dire que votre esprit est dirigé par les principes universels et nécessaires du temps, de l'espace, de la cause et même de la cause finale. Si je vous disais que c'est l'amour ou l'ambition qui a commis ce meurtre, ne concevriez-vous pas à l'instant même un amant, un ambitieux? Cela veut dire

L'esprit humain ne saurait faire un pas sans être guidé par ces premiers principes ; ils ne sont autre chose que les conditions fondamentales déterminantes et les règles constitutives de l'être lui-même. « Si les lois de notre rai- « son n'étaient pas dans la nature, ce serait en vain que « nous nous efforcerions de les lui imposer ; et si les lois « de la nature n'étaient pas en notre raison, il ne nous se- « rait pas possible de comprendre la nature [1] ». Lors donc

encore qu'il n'y a pas d'acte sans agent, de qualité et de phénomène sans une substance, sans un sujet réel. — Si je vous disais que l'accusé prétend que ce n'est pas en lui la même personne qui a conçu, voulu, exécuté ce meurtre, et que dans les intervalles sa personne s'est plus d'une fois renouvelée, ne diriez-vous pas qu'il est fou, s'il est sincère, et que si les actes et les accidents ont varié, la personne et l'être sont restés les mêmes? — Supposons que l'accusé se défende sur ce motif, que le meurtre commis doit servir à son bonheur, que d'ailleurs la personne tuée était si malheureuse, que la vie pour elle était un fardeau ; que la patrie n'y perd rien, puisque au lieu de deux citoyens inutiles, elle en acquiert un qui lui devient utile ; qu'enfin le genre humain ne périra pas faute d'un individu, etc. ; à tous ces raisonnements n'opposerez-vous pas cette réponse bien simple, que ce meurtre, utile peut-être à son auteur, n'en est pas moins injuste, et qu'ainsi sous nul prétexte il n'était permis?» Vict. Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, pag. 21.

« Dans une lumière supérieure », dit Bossuet (*Connaiss. de Dieu et de soi-même*, chap. IV), « nous voyons les règles invariables de nos mœurs, et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable. Ainsi un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, mais il écoute en lui-même une loi inviolable, qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne. L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte. Ou plutôt, ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce n'est pas elles qui s'accommodent aux jugements humains, mais les jugements humains qui s'accommodent à elles ».

[1] Œrstedt, *Der Geist in der Natur.*, I, pag. 41 : « Quelle est donc la cause qui fait que l'on trouve des lois pareilles ou semblables dans l'être et dans la pensée, dans l'esprit et

qu'un moderne champion du sensualisme[1] prétend que la question de savoir quand a commencé ce monde visible, pourquoi il existe, n'est pas une question scientifique, parce que la science n'a à s'occuper que des choses qui existent, sans rechercher d'où elles viennent et où elles vont, cet auteur a renié[2] et méconnu non-seulement le but de la science le plus élevé, le plus important, son but suprême et universel, mais encore la nature intime de l'esprit humain ; car tant que l'esprit humain n'a pas acquis cette connaissance, aucune autre ne peut lui procurer la pleine et parfaite tranquillité dont il a besoin.

Il ne faut rien de plus à l'esprit que ces quelques idées en très-petit nombre, mais d'une richesse infinie ; c'est pour lui un terrain sur lequel il fonde, je ne dis pas un édifice, mais tout un monde de connaissances nouvelles et d'un ordre supérieur : *les connaissances rationnelles*, la science de l'esprit. L'idée du vrai conduit de toute nécessité l'esprit à un vrai primordial, de même que l'idée du bien lui démontre un souverain bien, et l'idée de l'être, un être illimité, infini, absolu, c'est-à-dire Dieu.

Aussi, est-ce quelque chose de si bien à la portée de

dans la nature ? C'est que ces lois ont, les unes et les autres, une cause commune plus haute, une raison primordiale qui est aussi la puissance primordiale, en un mot qui est Dieu ».

[1] Büchner dans son *Macrocosmos*.

[2] *Nomen simpliciter sapientis illi reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur.... Unde sapientis est causas altissimas considerare.* I Thom. Aquin. *contra gentes*, I, 1 ; conf. Arist. *Metaphys.* I, 1, 15 ; *Analaty. Post.* II, 11 ; *Metaph.*, I, 1, 25 ; Plat. *Sympos.* pag. 211.

l'esprit de reconnaître la divinité, que l'Ecriture dit cette parole profonde : *Nous le voyons partout, nous l'entendons, nous le saisissons, car il n'est pas loin de chacun de nous* [1]. C'est pourquoi l'homme ne peut ignorer Dieu sans être profondément coupable, puisque le regard de l'esprit lui montre Dieu, et que sa pensée le conduit à lui par une induction nécessaire [2]. Dès que vous ouvrez les yeux, vous voyez la lumière, mais votre second regard s'élève en haut vers la source même de la lumière, vers le soleil. De même, aussitôt que l'œil de l'esprit s'ouvre, il voit la vérité; mais son second regard se tourne vers celui de qui découle toute vérité, vers le soleil du monde des esprits, vers Dieu [3]. C'est pourquoi expliquant cette parole de Platon, saint Thomas [4] a pu dire avec sa profon-

[1] *Job*, XXXVI, 25 : « Tous les hommes le voient, chacun l'aperçoit dans le lointain ». — *Ps*. XVIII, 1. : « Les cieux publient la gloire de Dieu et le firmament manifeste les œuvres de ses mains. Le jour cède, pour le célébrer, la parole au jour, et la nuit l'annonce à la nuit ». — *Act.*, XVII, 27 : « Dieu fit sortir le genre humain d'un seul homme, afin que le cherchant, les hommes le saisissent et le trouvent, car il n'est pas loin de chacun de nous ».

[2] *Rom.*, I, 18, 19, 20 : « La colère de Dieu se manifeste du haut du ciel, sur l'impiété et l'injustice des hommes, qui retiennent la vérité de Dieu captive dans l'injustice. Car ce qui est susceptible d'être connu en Dieu, a été connu d'eux, Dieu le leur ayant découvert. Car ce qu'il y a en lui d'invisible, comme sa puissance et sa divinité, s'est fait voir à l'esprit, depuis la création du monde, par ce qui a été créé : en sorte que ces personnes sont inexcusables ».

[3] Platon, *De Republica*, VII, p. 508.

[4] *S. Thom. Aquin. Summa theol.*, I. Quæst. XII, art. 11 : « On dit que nous voyons et jugeons tout en Dieu, parce que c'est par la participation de sa lumière que nous connaissons et jugeons tout. La raison naturelle est elle-même une participation de la lumière divine ». *Omnia dicimur in Deo videre, et*

deur et son exactitude accoutumées, *que nous voyons tout en Dieu.*

Ainsi la raison mène à la vérité et la vérité à Dieu; car Dieu est la vérité même, la source et le principe de toute vérité [1]. L'athéisme n'est donc possible que pour l'esprit vide de pensées et essentiellement frivole. Dieu est-il reconnu, alors aussi est reconnu le principe de toute vie morale et sociale; l'ordre moral a trouvé son point de départ et sa fin, sa base solide sur laquelle il repose sans pouvoir être ébranlé. L'homme reconnaît Dieu et le confesse; son esprit et son cœur, sa raison et sa volonté sont déterminés et réglés par un principe divin : voilà l'essence, le fond, la substance de toute religion.

Ainsi la religion est le dernier mot de la science; sans elle toutes les connaissances humaines s'arrêtent à mi-chemin de leur carrière; sans elle l'homme, selon une remarquable parole de la sainte Ecriture, n'est pas l'homme vrai, complet, l'homme dans toute sa perfection [2]. Toutes les voies que suit l'esprit qui pense, et qui, parti de n'importe quel point, travaille à reculer le cercle des connaissances humaines, toutes ces voies le conduisent à leur centre commun, à Dieu. « Dieu », dit

secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus.

[1] Platon, *De Republica*, VII, p. 533 : Αὐτό τὸ ἀληθές. Conf. S. *Jean*, XIV, 6 : « Je suis la voie, la vérité et la vie » ; et I, 14 : « Nous avons vu sa gloire, gloire du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité ».

[2] « Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme ». (*Prov.*, XII, 13.)

Platon [1], « est le commencement, le milieu et la fin ». Tout le ciel et la terre, le jour et la nuit, l'étoile et l'atome, l'océan et la goutte de rosée sur le brin d'herbe, tout annonce Dieu. La science de Dieu est la pierre finale qui couronne le grand édifice de la connaissance humaine.

Jusqu'à ce qu'il soit arrivé là, l'esprit humain n'est pas pleinement satisfait. Aussi cette connaissance ne lui est-elle pas interdite, et sa plus belle tâche consiste à monter, en s'élevant de degré en degré sur l'échelle des choses finies, jusqu'à la divinité. Et pourquoi Dieu lui serait-il fermé? *Dieu est celui qui est* [2], c'est-à-dire la plénitude de l'être, un Océan d'être et de vérité, la vérité même; or, tout ce qui existe, depuis le grain de poussière qui est sous nos pieds jusqu'à la divinité, est quelque chose d'intelligible, et par conséquent est un objet de connaissance. L'intelligence connaît donc la vérité, mais non pas toute la vérité, ni de la manière la plus parfaite. La pensée de notre esprit n'est pas la pensée absolue, ce n'est que l'opération d'une substance contingente et conditionnelle, opération par conséquent conditionnelle, relative et finie, bornée, et en outre, soumise de toutes parts aux influences du monde extérieur, qu'elle détermine à la vérité, mais par lesquelles à son tour elle est déterminée : donc, sa connaissance n'est jamais une connaissance qui soit parfaitement adéquate, mais qui se rapproche de plus en plus des objets dans une pro-

[1] *De legg.*, IV, p. 715.

[2] *Exod.*, III, 14.

gression indéfinie. Non-seulement notre esprit ne peut avoir une connaissance adéquate de l'absolu, qui est la plénitude infinie et la source même de la vérité ; mais il ne peut pas même comprendre entièrement la création. « Dieu seul connaît parfaitement ses œuvres [1], sa pensée est la pensée *a priori* par excellence, parce que c'est une pensée créatrice ; pour l'intelligence finie, la tâche qui lui reste, c'est de méditer les grandes pensées que le Créateur de l'univers a produites et réalisées dans des images et des formes vivantes.

Il est de la nature d'une connaissance relative, finie, conditionnelle, de tendre à se développer et de pouvoir progresser, mais aussi d'être exposée à se tromper. *La possibilité d'errer* est un de ses caractères. L'infaillibilité est le sceau et la marque certaine du divin. Aussi l'histoire du développement et du progrès des sciences n'est-elle rien autre chose que l'histoire de l'esprit humain, qui, mineur infatigable, descend et redescend toujours dans le puits profond et ténébreux, pour apporter au jour les parcelles d'or de la science, qui cherche la vérité, qui trouve la vérité, mais non pas toute la vérité, mais rarement la vérité sincère et parfaitement pure de tout alliage d'erreur. Sur la région de la connaissance humaine s'étendent des ombres épaisses que le jour de la vérité ne parvient jamais à dissiper complétement. « Dieu est la « vérité », dit Jean de Muller [2]; « à nous de la chercher ». Le plus grand bonheur de l'homme qui pense, c'est

[1] *Ps.* XCI, 6 ; CIII, 24. — *Rom.*, XI, 33, 34.

[2] Gœthe., *Prov. en prose*, tom. III, p. 302.

d'avoir à rechercher ce qui est de nature à pouvoir être recherché, et de demeurer plein de calme et de vénération en présence de ce qui est inaccessible à ses investigations. C'est une belle parole que celle que nous lisons dans nos livres saints[1] : « Notre savoir n'est qu'un savoir « partiel, nous ne connaissons que comme dans un miroir « et en énigme ». Le plus grand penseur de l'antiquité, Aristote, témoigne en faveur de cette vérité, lorsqu'il dit : « Comme les yeux des oiseaux de nuit sont disposés par « rapport à la claire lumière du jour, ainsi notre intel- « ligence, qui est l'œil de notre âme, est disposée par « rapport aux choses qui sont de leur nature les plus évi- « dentes de toutes[2] ».

Si la connaissance humaine ne peut être la connaissance absolue, notre intelligence se trouve donc circonscrite dans une limite au-delà de laquelle le regard le plus pénétrant n'aperçoit plus rien. Mais précisément cette limite, par cela même qu'elle existe, fournit la preuve assurée d'un monde supérieur, d'un nouveau royaume du vrai, et réveille dans l'esprit humain un second besoin aussi profondément enraciné en lui, et qui demande non moins impérieusement à être satisfait, que son désir ardent de savoir, je veux parler du besoin de croire, de la foi.

A la vérité, la raison porte en soi les idées du vrai et du bien, de la justice et du droit, et ces idées mènent de

[1] I Cor., XIII, 12.

[2] *Metaphys.*, II, 1, 3. Ὥσπερ γὰρ καὶ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

toute nécessité à Dieu et à l'immortalité. Mais il reste encore tant d'énigmes sans solution, tant de questions sans réponse ! Qu'est-ce que Dieu, quelle est son essence et sa vie intime? Qu'est-ce que l'immortalité, que sera-t-elle? La raison se tait, elle n'a pas de réponse à donner. Elle a des conjectures, des probabilités, mais rarement la certitude. A mesure que l'esprit descend dans les profondeurs, il voit de toutes parts s'ouvrir devant lui de nouveaux abîmes; plus il réfléchit aux mystères de la vie, plus il s'embrouille dans d'inextricables difficultés. « La « nature de Dieu », dit Gœthe [1], « l'immortalité, l'essence « de notre âme et son union avec le corps, sont des pro- « blèmes toujours subsistants dans la solution desquels « les philosophes ne nous font faire nuls progrès ». « La « dernière marche de la raison », dit Pascal [2], « c'est de « connaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpas- « sent. Elle est bien faible si elle ne va jusque-là ». Longtemps avant Pascal, Socrate, avouant l'insuffisance du savoir humain, avait ouvertement déclaré que l'avantage de reconnaître son ignorance, surtout par comparaison à la science divine, était le dernier résultat de ses recherches philosophiques. « Vous savez », dit-il [3], « que « Chéréphon fit une fois le voyage de Delphes, et « qu'interrogeant l'oracle, il osa lui demander s'il y avait

[1] *In den Gesprœchen mit Eckermann*, XXI, p. 148. « Nous sommes plongés dans les miracles », dit-il en un autre endroit, « et toutes les choses nous échappent dans ce qu'elles ont d'extrême et de meilleur ».

[2] *Pensées*, P. II, Art. VI, 1, 2.

[3] Plat., *Apolog. de Socr.*, pag. 21 et suiv.

« quelqu'un qui fût plus sage que moi. La pythie ré-
« pondit que personne n'était plus sage. — Lorsque je
« connus cette réponse, je me mis à réfléchir là-dessus et
« me fis à moi-même cette question : Que veut donc dire
« le dieu, et que donne-t-il par là à entendre? J'ai cons-
« cience de mon ignorance, et je sais que je ne sais rien;
« qu'y a-t-il donc là-dessous, et pourquoi me désigne-t-il
« comme le plus savant et le plus sage? — J'allai donc
« trouver un de ceux qui passent pour savants, je le
« sondai, et je m'aperçus, dans l'entretien que j'eus avec
« cet homme, que si les autres le croyaient sage, il était
« lui-même plus que tout autre dans cette opinion, mais
« que ce n'était qu'une illusion qu'il se faisait à lui-
« même et aux autres, et que sa sagesse et sa science
« étaient tout à fait nulles. — Je me retirai en me disant
« à moi-même qu'assurément j'étais plus sage et plus
« savant que cet homme, puisque, s'il était certain que
« nous n'avions ni l'un ni l'autre aucune connaissance
« du bien et du beau, il y avait cependant entre nous
« cette différence, que lui s'imaginait savoir ce qu'il ne
« savait pas, tandis que moi, si je ne sais rien, je savais
« du moins que je ne savais rien. J'avais donc sur cet
« homme l'avantage de ne pas croire savoir ce que je ne
« savais pas. Il me parut donc que le dieu était vraiment
« sage, et qu'il n'avait rien voulu dire autre chose dans
« son oracle, sinon que la science humaine est si peu de
« chose, que l'on peut, sans lui faire de tort, la consi-
« dérer comme rien. Il me sembla aussi qu'il avait sim-
« plement voulu se servir de moi comme d'un exemple,
« comme s'il avait voulu dire : Celui-là, ô homme, est le
« plus sage parmi vous, qui, comme Socrate, sait que sa

« sagesse est si mince qu'on peut n'en pas tenir « compte ».

C'est donc la tâche nécessaire et le devoir indispensable de tout penseur, de rechercher et d'examiner si l'Esprit de Dieu ne se serait pas manifesté à l'intelligence finie d'une autre manière que par la nature et la raison, si ce *Verbe divin,* après lequel soupirait Platon [1], n'aurait pas fait enfin son apparition parmi les hommes, *pour aider ces pauvres passagers à traverser la mer orageuse de la vie, en les recevant comme dans un navire à l'épreuve des flots.* Il importe que notre raison soit bien convaincue de sa condition finie et bornée, qu'elle sache que sa science comprend des vérités, mais non la vérité elle-même, que son savoir n'est pas le savoir absolu ; car, plus cette conviction sera certaine et puissante dans notre esprit, plus aussi s'allumera en nous l'ardente soif de la vérité, de la vérité entière, pleine, inaltérable. C'est ainsi que cette condition bornée elle-même de notre esprit deviendra comme le vestibule [2] par lequel nous pénétrerons jusque dans le sanctuaire de la vérité. Notre raison écoutera attentivement la parole qu'un Esprit supérieur lui adressera, et recevra avec foi la révélation qui, du royaume de l'infaillible et divine vérité, descendra jusqu'à elle. Socrate, dans son désir de savoir, laissait une large place à la foi, à côté de la raison [3]. L'auteur du

[1] *Phédon,* p. 85.

[2] César Baronius nomme la philosophie *le portail ou le vestibule de la foi.*

[3] Xénoph., *Memorab. Socrat.,* I, 1, 2-10 : « Et si Socrate avait

dialogue, composé à la manière de Platon, intitulé *Le deuxième Alcibiade*, a donné l'expression la plus vraie et la plus noble de toutes les tendances légitimes d'une vraie philosophie, lorsqu'il a dit : « Nous devons attendre « quelqu'un, soit un Dieu, soit un homme inspiré de « Dieu, qui nous enseigne nos devoirs religieux, et, « comme Minerve dans Homère le dit à Diomède, quel« qu'un qui écarte de nos yeux l'obscurité qui les « couvre[1] ».

foi aux dieux, comment aurait-il douté de leur existence ? »

[1] On trouve ordinairement ce dialogue parmi ceux de Platon; il est l'œuvre d'un disciple de ce philosophe et conserve l'esprit du maître; il commence ainsi :

Socrate : Tu vas prier Dieu, Alcibiade ? — *Alcibiade* : Oui, Socrate. — *Socrate* : Mais tu as l'air triste, et tu tiens les yeux baissés comme si tu étais dans une méditation profonde. — *Alcibiade* : Quel sujet aurais-je de méditer de la sorte ? — *Socrate* : Mais un grand sujet, ce me semble. En effet, dis-moi, par Jupiter, ne crois-tu pas que tantôt les dieux accordent et que tantôt ils refusent ce qu'on leur demande soit en particulier, soit en public ; qu'ils sont propices à l'un, sévères à l'autre ? — *Alcibiade* : Certainement. — *Socrate* : N'es-tu pas d'avis que la prière est une œuvre qui exige beaucoup de précaution, de la part de celui qui s'y livre, de peur qu'il ne demande quelque chose de funeste en croyant demander un grand bien, surtout lorsque les dieux accordent volontiers ce qu'on sollicite d'eux ?.... Tu vois donc qu'il n'est pas prudent de te mettre à prier sans réflexion, de peur que Dieu, entendant le blasphème sortir de ta bouche, en même temps que la prière, ne repousse ton offrande, ou qu'il ne t'envoie tout autre chose que ce que tu lui demandes. A mon sens donc le meilleur est de te tenir tranquille... et d'attendre que quelqu'un t'apprenne comment tu dois te conduire envers les dieux et les hommes. — *Alcibiade* : Et quand viendra ce temps-là, ô Socrate, quel sera le maître qui m'instruira ? Il me serait agréable d'apprendre quel peut être cet homme. — *Socrate* : C'est quelqu'un qui a la volonté de te faire du bien. Mais il me semble que, de même qu'Homère dit que Minerve dissipa le nuage qui couvrait les yeux de Diomède, afin que ce guerrier pût distinguer un dieu d'un mortel, il me semble, dis-je, que

Est-ce que cette communauté de vie, ce commerce intellectuel entre l'Esprit divin et l'esprit créé, aurait quelque chose d'inconcevable et d'inadmissible? Est-ce que l'intelligence absolue qui a ouvert dans l'esprit de l'homme, en y déposant les principes de la pensée, une source vive de connaissances, est-ce que cette intelligence absolue, toujours présente au plus profond de notre cœur, n'aurait pu prononcer encore une parole plus haute, cette dernière parole qui couronne une œuvre et y met le sceau de la perfection[1]? Quoi! il serait impossible à l'esprit créateur de se manifester aux esprits créés, par le même moyen qui sert à mettre ceux-ci en communication directe et très-intime les uns avec les autres, je veux dire par la parole; soit par une parole extérieurement perceptible, comme la parole humaine apportée aux hommes par un Homme-Dieu; soit par une

l'on doit d'abord écarter de ton esprit le nuage qui l'enveloppe, avant que de te donner l'enseignement qui te mettra en état de distinguer le bien du mal. — *Alcibiade :* Qu'il enlève, s'il veut, le nuage et tout ce qu'il lui plaira. Je suis prêt à me soumettre à toutes les prescriptions de cet homme, quel qu'il soit, s'il doit me rendre meilleur. — *Socrate :* Il est certain qu'un zèle admirable pour ton bien l'anime. — *Alcibiade :* Je juge donc aussi que le meilleur est de remettre le sacrifice jusqu'à ce temps-là. — *Socrate :* Et tu auras raison; cela est plus sûr que de s'exposer à un danger si grand. — *Alcibiade :* Nous offrirons aux dieux des couronnes et tout ce qu'il est d'usage de leur offrir, lorsque nous verrons luire ce grand jour; il ne peut beaucoup tarder si telle est leur volonté.

[1] « Quand même l'on admettrait que d'homme à homme aucune action immédiate d'une âme sur une autre n'est possible, ce ne serait pas une raison pour conclure à nier la possibilité d'une action divine immédiatement exercée sur l'âme humaine. Il est beaucoup plus rationnel de dire que l'idée de Dieu implique, non-seulement la possibilité, mais la réalité d'une semblable action ». (Ulrici, *Gottund. Natur.*)

parole intérieure et immédiate qui, introduisant de nouvelles idées dans l'esprit humain, l'éclairerait, l'enrichirait, l'élèverait?

C'est justement à partir du point où la force de notre raison nous fait défaut, que la foi commence. Et la foi n'est pas une conviction purement subjective, ni une opinion capricieuse, une folle croyance, ni une naïveté crédule, ni une création de fantaisie, ni la simple expression ou manifestation du sentiment religieux ; c'est bien plutôt, selon la juste expression de Pascal, l'acte le plus élevé de la raison ; c'est la raison elle-même qui, ayant conscience de sa condition finie et bornée, et rencontrant sur le chemin de la science avec une évidence qui exclut le doute, le fait vrai, le fait réel et constant de la révélation, acquiesce librement et sans autre motif que l'ascendant vainqueur de la vérité, acquiesce, disons-nous, aux choses qui sont la matière de la révélation.

Ce Verbe reconnu nécessaire par Platon, Dieu l'a envoyé : *Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité* [1]. Une seconde connaissance de Dieu, plus haute que la connaissance naturelle est possible et réelle, puisque la divine vérité, qui surpasse toute intelligence, s'est dévoilée elle-même et qu'elle est descendue vers nous, non pas en se faisant voir et comprendre comme une vérité acquise démonstrativement, mais en nous révélant par la parole des mystères que nous devons croire [2]. La foi elle-même est pour l'esprit une

[1] *Jean*, I, 14.

[2] *Est igitur duplex cognitio hominis de divinis : quarum prima est*

préparation qui lui fait pressentir un troisième et plus haut degré de la connaissance, dans lequel il ne perçoit plus seulement des images, des lueurs, des révélations imparfaites de la vérité, mais bien la vérité même, la vérité essentielle qui est en Dieu, qui est Dieu même, ce que Platon déjà considère comme le but suprême et la pleine satisfaction de tout désir de savoir et de connaître[1].

« L'homme possède une triple vie », selon un profond penseur, Maine de Biran[2], « la vie animale ou orga« nique, puis la vie moyenne, la vie de l'homme libre et « proprement moral. Mais, au-dessus de cette seconde vie, « il en est encore une troisième, laquelle puise le prin« cipe de son activité à une source plus haute. La deuxième « vie, la vie de liberté et de raison semble ne lui avoir été « donnée que pour s'élever à une troisième qui se trouve « située dans une région beaucoup plus haute que la vie « des sens, plus haute même que la vie de la raison et de « la volonté. La vraie philosophie consiste à reconnaître « cette troisième vie qui est la plus haute, qui élève toutes « les facultés de l'âme, mais à laquelle celle-ci ne peut « atteindre d'elle-même. Il faut pour cela l'esprit de Dieu

secundum quod homo naturali lumine rationis per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est, prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana elevatur ad ea, quæ sunt revelata, perfecte intuenda. (Thom. Aquin. *contr. gent.*, IV, 1.)

[1] *De Republ.*, VII, p. 533.

[2] *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, p. E. Naville. Décemb. 1821 ; Sept. 1823.

« agissant sur nos âmes. Là se montre une autre sagesse « et une perfection de la nature humaine qui surpasse de « beaucoup la plus haute sagesse, dont l'homme soit ca- « pable de lui-même et par lui-même[1] ». En conséquence, nous distinguons une triple lumière et une triple vie : une lumière des yeux et une vie des sens; une lumière de la raison et une vie rationnelle ; une lumière de la grâce et une vie de la foi. « Le juste vit de « la foi[2] ». C'est de celle-ci qu'il est dit : *Lux perpetua luceat eis !*

Du reste, ce n'est là que la reproduction de ce mot de saint Thomas[3] : « La vraie sagesse parvient par deux voies « à la connaissance du divin ».

Platon avait déjà le pressentiment de ce suprême degré de la connaissance, lorsqu'il parlait de l'élan de l'âme qui pénètre jusqu'à l'essence des choses, et ne trouve pas de repos jusqu'à ce qu'elle connaisse le bien en soi, le bien essentiel, d'où émane toute vérité pour le monde intelligible, de même que du soleil vient l'illumination du monde visible. Là est, selon ce philosophe, le but suprême de toute connaissance[4]. Mais la philosophie seule ne peut mener jusque-là. « Les philosophes (Platoniciens) », dit saint Augustin[5], « ont soupçonné l'invisibilité, l'immuta- « bilité, l'immatérialité de la nature divine ; mais ils ont dé-

[1] Extrait analytique de l'admirable fragment intitulé : *Vie de l'Esprit.*

[2] *Rom.* I, 17.

[3] *Contr. Gent.* I, 9.

[4] *De republ.* VII, p. 532, 515 ; *Phæd.* p. 27.

[5] Epître CXX, 4.

« daigné la voie qui mène à elle, parce que cette voie « leur a semblé une folie, je veux dire le Christ crucifié. « C'est pourquoi ils ne peuvent atteindre au sanctuaire de « cette paix divine dont la lumière éblouit leur esprit « comme un rayonnement lointain ».

Pour s'élever à cette hauteur divine, l'homme a besoin de trois choses : de la foi, afin de tenir pour vrai l'objet vers lequel se tourne le regard de l'esprit; de l'espérance, qui nous donne la confiance de contempler un jour face à face Dieu, qui maintenant attire de loin nos regards; de la charité, pour désirer de le voir et de le posséder. A ce regard de l'esprit tourné vers Dieu, l'éternelle vérité, succède la contemplation de Dieu même, ce qui est le terme et la fin de ce regard, comme de la foi, de l'espérance et de la charité. Et c'est en cela que consiste la véritable perfection, ou la raison atteignant à sa fin et méritant la vie bienheureuse. Or, cette vue de Dieu est un acte de l'intelligence qui suppose deux termes, l'œil qui voit et l'objet visible [1].

[1] *Soliloq.*, I, 6.

Le Christianisme, selon la remarque de Balmès (*Philos. fondam.*, tom. I. chap. XI), fait une différence entre la connaissance intuitive et la discursive, entre la connaissance par laquelle l'esprit s'élève jusqu'à Dieu, en remontant des effets à la cause, et en réunissant dans celle-ci les idées de sagesse, de toute-puissance, de bonté, de sainteté, d'infinie perfection, et entre la connaissance dans laquelle l'esprit n'aura plus besoin de rassembler discursivement ses conceptions pour se former l'idée de Dieu, dans laquelle l'Etre suprême se présentera clairement aux yeux de l'esprit, non dans une idée formée par la raison, ni sous les énigmes sublimes offertes par la foi, mais tel qu'il est en lui-même, se donnant à l'intelligence pour être son objet immédiat et non trouvé par le moyen du raisonnement, ni présenté sous des ombres figuratives. Nous trouvons là une preuve de la lumineuse profondeur cachée dans les

La foi en Jésus-Christ devient ainsi le complément nécessaire de toute philosophie ; en elle, la raison trouve sa suprême élévation ; l'esprit, le repos auquel il aspire ; le cœur, la paix dont il a besoin. La foi n'exclut pas les connaissances rationnelles, elle les admet et s'en sert au contraire pour monter plus haut. Loin d'être opposée à la vraie science, — comment la vérité se contredirait-elle ? — c'est en partant des résultats de la science, en prenant à son service les meilleures forces de l'intelligence, que la foi a créé elle-même une science. Et cette admirable science de la foi ressemble à nos sévères et mystérieuses cathédrales, dont la sublime grandeur se fait d'autant plus sentir que l'on reste plus longtemps sous leurs voûtes sacrées. La foi et la science s'entr'appuient l'une l'autre[1]. De même que la foi influe sur la science en l'éclairant, la dirigeant, l'élevant et la complétant, de même la science rend à son tour à la foi les plus importants services. Ainsi elle établit les vérités fondamentales qui préparent la voie à la foi : l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc. : elle démontre le besoin de la révélation, et, par la critique historico-philosophique, elle constate les faits révélés ; elle expose les définitions et les principes logiques et ontologiques dans lesquels et avec lesquels la science de la foi (théologie) s'efforce d'embrasser et de formuler les ma-

dogmes de la religion chrétienne, à qui nous devons une si précieuse distinction pour la doctrine des idées.

[1] *Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambæ ab uno eodemque immutabilis veritatis fonte, Deo Optimo Maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant.* (*Prop. I Sacræ Congreg. Indic. d.* 11 *Jun.* 1855.)

tières de la révélation, cherchant à exprimer dans la langue des hommes des vérités surhumaines ; enfin, elle présente les vérités révélées dans un ensemble systématique, et les défend contre les attaques du rationalisme qui n'est qu'un abus de la raison. « Quand bien même », dit saint Thomas[1], « la raison ne pourrait acquérir qu'une « très-faible intelligence des vérités révélées, elle ne de« vrait pas pour cela renoncer à s'y appliquer, car ce « serait encore un grand avantage pour l'esprit que d'a« vancer, ne fût-ce que dans une mesure très-restreinte, « en la connaissance de matières si importantes et si su« blimes. Dût-on ne recueillir d'autre fruit de son étude « que de les entrevoir même de loin, on serait encore « assez récompensé de son travail ». Clément d'Alexandrie[2] considère déjà et avec raison la philosophie grecque comme ayant été pour les âmes une sorte d'initiation

[1] *Summa theolog.* I, Quæst. I, Art. 5. — Conf. *Anselm. adv. Roscel*, L. II.
Christianus debet semper eamdem fidem indubitanter tenendo quantum potest, quærere rationem quomodo sit. (*Bonaventur. in* I *Sentent. Proœm.* Quæst. II.) *Modus rationativus valet ad fidei promotionem tripliciter secundum tria genera hominum. Quidam enim sunt fidei adversarii. Quidam sunt in fide perfecti. Quidam sunt in fide infirmi. Modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios. Unde Augustinus : adversus garrulos ratiocinatores elatiores magis quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei est utendum. Secundo valet ad fovendum infirmos : sicut enim Deus charitatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent rationes ad fidei probabilitatem deficere, et ad oppositum abundare, nullus persisteret. Tertio valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo anima delectatur, in intelligendo, quod perfecta fide credit. Unde Bernardus : Nihil libentius intelligimus, quam quod jam fide credimus.*

[2] *Stromat.*, VII, 3.

préparatoire et une prédisposition à la réception de la vraie foi comme à l'institution de la science de la foi. « De « même », dit Origène [1], « que, selon la doctrine hellé« nique, les autres sciences, telles que la géométrie, la « musique, la grammaire, la rhétorique, l'astronomie, « seraient une préparation à la philosophie, ainsi, toute « la philosophie grecque elle-même pourrait être consi« dérée comme une préparation au Christianisme ». C'est pourquoi ce docteur, selon le témoignage de son biographe, Grégoire le Thaumaturge, astreignait ses disciples à l'étude de l'antique sagesse tant hellénique que barbare. C'est encore pour la même raison que Théodoret, évêque de Cyres, exhortait les païens de son temps à croire leurs philosophes dont l'enseignement les prédisposerait au Christianisme [2].

Le Christianisme lui seul a créé une théologie, une science de la foi ; les religions antiques avaient une mythologie et point de théologie. La religion chrétienne possède seule une théologie, parce qu'elle est la religion absolue : elle possède seule la vérité, et avec la vérité une puissance qui ne redoute rien, n'ignore rien, mais s'assimile tout. Tout ce que l'esprit humain a conquis de connaissances dans la nature et dans l'histoire, dans la région des choses sensibles comme dans celle des choses suprasensibles, tout ce que publie le ciel étoilé, tout ce qui

[1] *Epist. ad Gregor.* I.

[2] Le développement de cette question comme de beaucoup d'autres qui ne sont ici que brièvement indiquées, se trouve dans mon ouvrage : *L'organisme des sciences universitaires et la place qu'y occupe la théologie.*

habite dans la poussière de la terre, toutes les connaissances de la métaphysique, toutes les lois de l'éthique, tout cela mène à la foi, en démontre, en éclaire, en affermit la vérité. Thomas de Celano raconte de saint François d'Assise qu'il enlevait et gardait soigneusement toute feuille écrite qu'il trouvait. Quand on lui demandait pourquoi il en agissait de la sorte, il répondait : *Mon fils, ce sont les lettres dont se compose le très-glorieux nom de Dieu.* Parole pleine de sens : la science universelle est en effet un alphabet dont Dieu se sert pour imprimer son nom dans l'esprit humain, de même qu'il s'est servi des étoiles pour l'écrire dans les cieux.

Donc la philosophie est, selon une remarquable parole de Joseph de Maistre, *la préface humaine de l'Evangile.*

Mais en revanche, la vérité chrétienne réfléchit l'éclat de sa lumière sur tout le domaine de la science et de la vie ; à cette lumière le monde, l'humanité retrouve ses destinées et ses lois. Elle projette son jour sur nos aspirations secrètes, sur nos erreurs, dissipant celles-ci, donnant à celles-là pleine et entière satisfaction. Elle a résolu le problème [1] auquel travaille encore la raison, je veux dire cette énigme du monde proposée à tous, et que chacun doit deviner pour son salut. Etoile polaire du monde moral, elle reste immobile bien loin par-delà les nuages mouvants des erreurs humaines. En fixant sur elle son regard, l'esprit humain trouve sa voie et

[1] « Nous nous escrimons éternellement à des problèmes », dit Gœthe quelque part : « l'homme est un être obscur, il sait peu de chose du monde et encore moins de lui-même ».

s'oriente sûrement à mesure qu'il avance sur la route de la vie.

Mais tout cela, le naturalisme et le rationalisme le contredisent. D'après ce système, la nature est un tout en lui-même complet, fini, et qui n'a plus rien à attendre du côté de Dieu, son Créateur ; et la raison, la raison bornée de l'homme est la mesure et le principe de toute vérité. Il conteste donc la possibilité d'une révélation et d'une action surnaturelle de Dieu sur le monde et avant tout sur l'esprit humain, ou bien s'il admet une révélation, c'est à la condition qu'elle ne promulguera que des vérités générales, que des vérités compréhensibles pour le plus ordinaire bon sens. Le rationalisme est le troisième degré du doute qui s'oppose à la foi. Contrairement au scepticisme absolu, il affirme la certitude de la connaissance humaine, il maintient au vrai supra-sensible et rationnel son droit contre le sensualisme ou le matérialisme qui n'admet aucune connaissance supérieure à la connaissance sensible. Mais pour lui, la nature est l'unique et complète révélation de Dieu, il n'en existe pas d'autre d'un ordre plus élevé, et pareillement la raison est la source unique de toute connaissance, soit religieuse, soit morale. *Hors de la raison*, dit-il expressément, *il n'y a rien, en elle est tout* [1]. S'il admet la possibilité et la nécessité relative de la révélation, ce n'est, comme nous venons déjà de le dire, qu'à la condition qu'elle se laisse

[1] Schelling, dans la *Zeitschrift für speculativ. Physik.* II. tom. II, cap. 2. — Cette sentence est vraie par rapport à la raison divine, mais non par rapport à la raison humaine.

mesurer à la mesure de la pensée humaine [1] : cette philosophie, à qui l'on fait encore trop d'honneur en la nommant rationalisme, quoique ce mot s'interprète bien par abus de la raison, quelque forme qu'elle revête depuis les théories pleines de délire du panthéisme qui construit *a priori* Dieu et le monde, le ciel étoilé comme l'histoire universelle, jusqu'à ce rationalisme vulgaire et sot, vrai schibboleth d'une étroitesse toute bourgeoise, qui ressemble, selon la juste expression de Gœthe [2], à ce roi indien qui niait la glace parce qu'il n'en avait jamais vu [3], toute cette prétendue philosophie se trouve déjà pleinement convaincue du crime de lèse-science, et démontrée fausse par cela seul qu'elle fait de la conscience subjective et bornée de chacun, la raison absolue. Car, « dans cette « philosophie, la partie », comme s'exprime remarquablement Leibniz, « se donne pour la mesure du tout, la « goutte d'eau pour la mesure de l'Océan, le fini pour « mesure de l'infini [4] ».

[1] Voyez Kant, *Die Religion innerhalb der grenzen der menschlichen Vernunft*, IV, pag. 184.

[2] Faust. part. II.

[3] Clément Brentano s'est moqué avec esprit de cette manière de juger les choses dans son *Philister*. — Hume donne raison au roi indien (*Essai sur l'entendement humain*, ch. X), parce que lui-même se piquait de ne croire qu'à ce qu'il voyait et touchait. — « Les soi-disant rationalistes », dit Schelling (préface des *Œuvres inédites de Steffen*), « se trompent, lorsqu'ils s'imaginent que l'usage qu'ils font de leur libre pensée provoque l'irritation. On serait plutôt tenté de leur reprocher de prendre pour libre pensée la liberté de ne pas penser ».

[4] *Discours préliminaire sur la conformité de la foi avec la raison*, § 46.

Le rationalisme n'a donc pas le droit de prendre le nom qu'il porte. La saine raison en effet ne se refuse point à admettre des connaissances d'un ordre supérieur au cercle étroit où se meut l'intelligence humaine réduite à ses seules forces. La saine raison conduit à la foi, se complète elle-même et achève de s'éclairer dans la foi. L'histoire a depuis longtemps déjà jugé la question, car la raison n'a jamais abandonné la foi sans en être bientôt punie. On a vu de nos jours les savants du panthéisme, semblables aux audacieux Titans de la fable, élevant une nouvelle tour de Babel, montrer la prétention de ravir à la divinité le secret de la science absolue, et de s'asseoir sur le trône de l'Eternel ; ils ont rejeté la foi comme indigne d'eux, comme arrêtant l'essor de leur raison. Mais la raison n'a pas tardé à se tourner contre elle-même, à se suicider. La raison, en effet, qui tend, indépendamment de la foi, à dépasser, en fait de connaissances, le niveau ordinaire et commun, devient sophistique ; or, la sophistique est le suicide de l'esprit. Aussi, après ce beau rêve d'une science absolue, égale à celle de Dieu, l'incrédulité germanique s'est tout à coup jetée dans l'excès contraire, dans le scepticisme et le matérialisme ; elle a dû confesser que sa prétendue science universelle et absolue n'avait rien de plus réel qu'un vain songe [1]. Voilà donc

[1] Voici, à ce propos, la confession d'un champion du rationalisme, de Fichté (*Über die Bestimmung des Menschen*, tom. II) : « Rien ne dure, ni en moi ni en dehors de moi ; tout est dans un perpétuel changement. Je ne sais absolument rien d'aucun être, même du mien propre. Il n'y a pas d'être. Je ne sais rien moi-même et je ne suis rien. Il y a des figures, des apparences, des ombres, ce sont les seules choses qui existent ; elles se connaissent elles-mêmes à la façon des

quel a été l'enfantement de cette ambitieuse philosophie, tel est le formidable amas de nuages dont elle a accouché; le poëte en parle avec une amère ironie, s'adressant à ses contemporains :

« Vainement vous travaillez, votre labeur est stérile; « l'homme court, mais devant lui le but fuit plus vite « encore. En vain il tire, il déchire cette enveloppe tenace « qui s'opiniâtre à couvrir le mystère de la vie. Il interroge « le ciel, il interroge l'abîme, c'est en vain : pas de ré- « ponse. Le ciel reste sombre. L'abîme s'éclaire par ins- « tants, mais vite l'éclair disparaît, et tout rentre dans la « nuit. Qu'il monte ou qu'il descende, l'homme, de rêve « en rêve, sans cesse erre à l'aventure[1] ».

La raison était coupable d'avoir répudié la foi, sa sauvegarde la plus haute et la plus sûre, d'avoir, semblable à l'ange rebelle, et enivrée comme lui de sa propre beauté, refusé à Dieu l'obéissance qui lui est due; il fallait un châtiment, et nous venons de voir se lever le matérialisme qui nie toute connaissance suprasensible, toute vérité intellectuelle, qui refuse à la raison toute

ombres : ombres flottantes sans qu'il y ait rien sur quoi elles flottent, flottantes sur le néant, ombres d'ombres et ne tenant qu'à des ombres; figures ne figurant rien, insignifiantes et sans but. Moi-même je suis une de ces ombres, je ne suis pas même une ombre, mais un amas confus d'ombres brouillées. Toute la réalité se réduit à un pur songe, sans même qu'il y ait une vie qui soit l'objet, ni un esprit qui soit le sujet de ce songe ; tout se réduit donc à un songe qui ne tient à rien qu'à un songe. La vision est un songe; la pensée, source de tout l'être et de toute la réalité que je me forge de mon être, de ma force, de ma destinée, est le songe d'un songe !! »

[1] Gœthe, *Les sentinelles souterraines*, IIe part. de la *Flûte enchantée*.

espèce de vie et de mouvement propre, qui relègue son essence même au rang des illusions d'une fantaisie maladive et ravale jusqu'à la brute, cette déesse auparavant si fière de sa science et si ivre d'elle-même [1]. Depuis longtemps l'auteur de Faust avait marqué avec autant de profondeur que de vérité, ce sort de tout esprit qui s'éloigne de la foi :

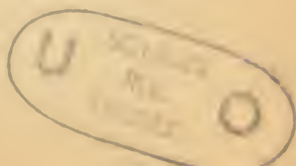
> Pour m'égaler aux dieux je sens trop ma misère,
> Mais je m'égale au ver perdu dans la poussière [2].

Et ce XVIIIe siècle, qui s'appelait, comme pour se moquer de lui-même, le siècle de la philosophie, lorsqu'il voulut pour tout de bon se séparer de Dieu et fonder une soi-disant religion de la raison, que nous donna-t-il ? Il fit monter le vice sur l'autel, sous la figure d'une prostituée, et il nomma cela « déesse de la raison ». Et le culte répondit à la divinité : la guillotine fut l'autel, le sang humain, l'offrande.

Ainsi, la prétention qu'affecte la raison subjective, in-

[1] « L'âme », dit Vogt (*Bilder aus dem Thierleben*), et avec lui nos matérialistes français aujourd'hui dans tout leur épanouissement, « n'est qu'une expression collective pour signifier les diverses fonctions des nerfs chez les grands animaux. — L'homme aussi bien que l'animal n'est rien qu'une machine, et la pensée que le résultat d'une certaine organisation vitale ».

[2] Faust, entendant retentir dans une église voisine les chants de la solennité pascale, se sent doucement sollicité de revenir vers la foi. Mais le malin esprit le retient par l'antique parole : « Vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal ». Fasciné par cette magique promesse de la science, il renonce à la foi ; mais en voulant ainsi s'élever au-dessus de lui-même et sortir de sa condition, il devint bientôt la proie d'une sensualité vulgaire et abjecte.



dividuelle, finie et bornée, de tout comprendre, de tout mesurer à sa petite mesure, jusqu'aux mystères de la vie divine, conduit fatalement soit aux régions vides et désolées du doute universel, soit aux bas-fonds fangeux d'un infect matérialisme. Ces conséquences non moins incontestables que détestables, accusent assez clairement la fausseté du principe.

Lors donc qu'un des principaux organes du rationalisme et de la religion du pur sentiment, dit[1] : « Quel « crime puis-je commettre en honorant Dieu selon mes « lumières purement naturelles ? Lorsque je puis par ma « seule raison me former une idée de Dieu digne de « lui, à quoi bon une révélation, à quoi bon l'obligation « de la foi ? » ce langage et tout ce qui y ressemble ne prouve que l'irréflexion et la légèreté de celui qui le tient. L'esprit fini et créé ne peut fixer des bornes à l'esprit absolu, ni limiter son action, ses plans et son influence sur l'humanité, ni vouloir lui rien prescrire à l'égard de la révélation, s'il doit en faire une, de quelle manière et sur quoi. D'ailleurs, la vie religieuse et morale de tous les peuples s'est toujours, dès l'origine, ali-

[1] Rousseau, *Emile* (tom. III, p. 122), Tindal et les déistes du siècle dernier. Cette objection, saint Thomas se l'était déjà posée, voici en quels termes. (*Summa theolog.* II, II, Quæst. II, Art. 3) : *Videtur quod credere aliquid supra rationem naturalem non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim et perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur, quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea, quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem.* — Cette assertion a été réfutée assez récemment (*Encycl.* Pii IX, die 9 (Nov. 1846) : *Perinde quasi philosophia, quæ tota in naturæ veritate investiganda versatur. ea respuere debeat, quæ supremus et clementissimus ipse totius naturæ auctor Deus singulari beneficio et misericordia manifestare est dignatus, ut veram ipsi felicitatem et salutem consequantur.*

mentée à la source de la révélation et de la foi. En fait, une religion purement naturelle et rationnelle, formant la règle et le principe déterminant de la vie religieuse d'un peuple, c'est là quelque chose qu'on n'a jamais vu, qui ne peut pas être et qui ne sera jamais. Dans leur religion, comme dans leur nationalité, leur gouvernement et leurs mœurs, les peuples vivent de traditions, et ont leurs racines dans l'histoire. La religion du rationalisme est un vain fantôme, une formule morte, sans chaleur ni vie, qui ne donne à l'homme aucune force pour les vertus héroïques, et l'expose sans défense aux attaques du vice, quelque chose que l'histoire ne connaît pas, qui ne porte pas la consécration de l'histoire, qui n'est pas un produit de la vie et ne peut en aucune sorte la produire. La philosophie seule et la culture intellectuelle ne sauvent pas un peuple. Les Grecs se perdent dans la frivolité, dans la poursuite des jouissances sensibles et artistiques, dans la dissolution intellectuelle et politique. Oui, même au plus haut période de l'art grec, quand il est dans tout son éclat et dans toute sa grandeur, le côté sérieux et le sens profond de la vie, sa face douloureuse sont refoulés, et non pas mis en lumière ; les dissonances en contraste avec les transports de la joie sont assourdies, et non pas pleinement exprimées. L'œil de l'idole restait fermé, l'esprit n'était pas encore dégagé de la nature. « Cette douleur « troublait la sérénité de la poésie grecque, gémissait dans « les chants du chœur ; elle perçait jusque sous la folle « gaieté d'un Aristophane, et un œil exercé sait l'aperce- « voir jusque dans l'art plastique [1] ».

[1] Schnaase, *Histoire de l'art*, II, p. 353.

Jetons maintenant un regard attentif sur le chemin que nous avons parcouru. Nous avons examiné les différentes formes et les divers degrés du doute en suivant une gradation ascendante; et, ces formes différentes, nous les avons successivement jugées. Ou il rejette toute vérité quelle qu'elle soit, et c'est le doute absolu, le scepticisme universel. Ou il rejette toute connaissance d'un ordre supérieur, c'est-à-dire toute connaissance purement intellectuelle, et c'est le sensualisme ou le matérialisme. Ou bien enfin, il rejette la vérité religieuse et révélée, et c'est le naturalisme ou rationalisme. Prenant le contrepied, nous avons démontré la certitude de la connaissance humaine en général, l'existence de la vérité dans l'esprit humain et pour l'esprit humain. Elle s'est présentée à nous dans un triple ordre : comme connaissance sensible, par l'opération des sens; comme connaissance intellectuelle, par l'opération de l'intelligence et de la pensée; comme connaissance religieuse, par la foi en la divinité, se révélant elle-même à nous.

Mais de tout ce que l'homme a découvert de vérités ans la nature et dans l'histoire, dans les idées de son esprit et dans les lois vitales du monde, rien ne demeure étranger à la vérité religieuse. Toutes les sciences se mettent au service de la religion, au service de la vérité, au service de Dieu : ce sont autant de signes et de voix de Dieu qui le révèlent, et qui toutes conduisent à la grande et suprême révélation en Jésus-Christ. La révélation est un terme et un but pour toutes les branches de la science, l'unité dominante qui réunit tous les sons dispersés du vrai en une belle et pure harmonie, le point

central où débouchent toutes les voies par lesquelles s'avance la science, quelque diverses qu'elles soient, quelque étrangères entre elles qu'elles paraissent au jugement d'un observateur superficiel. Ainsi toute science, devenue la servante de la vérité suprême, conduit à Dieu, c'est-à-dire à la vérité en personne, l'esprit qui la désire et la cherche, et fait l'office d'*avant-courrière de la foi,* ainsi que les théologiens nomment la philosophie [1]. C'est ici que le mot de l'Apôtre trouve son application la plus complète : « Tout est à vous, le monde, la vie, la mort, le présent, « l'avenir : tout est à vous, mais vous, soyez à Jésus-Christ[2] ». « La philosophie », dit Clément d'Alexandrie, « a été pour « les Grecs ce que la loi fut pour les Hébreux, un péda« gogue les préparant à recevoir le Christ. En consé« quence, la philosophie est une préparation, une voie « frayée d'avance pour celui qui veut aller recevoir du « Christ la plénitude de la science[3] ». « Le *Logos*, qui est le « maître de tous, des Grecs comme des barbares », dit encore le même écrivain, « le *Logos,* qui est le coryphée des « deux Testaments, de l'Ancien aussi bien que du Nouveau « a donné aux Grecs leur philosophie, pour que le Tout-

[1] *Præambula fidei.* Cf. Proppo. S. C. I. die 11 Jun. 1855.
Prop. 2 : Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandam animæ rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit.
Prop. 3 : Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.

[2] *I Cor* III, 22.

[3] *Stromat.* I, 5

« Puissant leur fût ainsi révélé. De telle sorte que, si la « philosophie des Barbares et des Grecs ne contenait pas « toute la vérité, elle la contenait du moins en partie et « formait comme un fragment de la vérité éternelle [1] ».

La vérité révélée reconnaît donc que les sciences profanes ont pour effet de préparer, d'amener, de symboliser les révélations qu'elle-même a reçues de Dieu. Les sciences profanes à leur tour reçoivent de la vérité religieuse leur dernier éclaircissement, leur pleine lumière, leur fondement solide, leur haute signification, leur vraie valeur, leur position exacte et leur suprême perfection.

Ainsi le doute religieux est condamné, quelque forme qu'il affecte de prendre; l'indifférence concernant les questions religieuses est condamnée, de quelque prétexte qu'elle se couvre. Comment l'homme pourrait-il rester insouciant et indifférent de savoir s'il est dans la vérité ou dans l'erreur, et cela précisément dans la question la plus haute et la plus importante de toutes, dans la question qui renferme en soi toutes les autres, dans la question d'où dépend tout l'ensemble de notre vie intellectuelle et morale, dans la question religieuse? On pourrait dire qu'il n'y a que la légèreté ou la sottise qui puisse expliquer un si étrange phénomène, si les mêmes hommes en qui nous le remarquons, ne montraient pas en même temps beaucoup d'intelligence et une extraordinaire application dans des questions d'une bien moindre importance, par exemple, dans les pro-

[1] *Strom.*, I, 13 : VI, 5, 10 : VII 2

blèmes de la science, dans les luttes de la politique et dans les affaires de la vie publique ou privée [1].

Cette situation d'esprit, si commune aujourd'hui, a été décrite de main de maître par Lamennais [2] : « Ils use-« seront leur vie à combiner des mots, à étudier les rap-« ports des nombres, les propriétés de la matière, il n'en « faut pas davantage pour satisfaire ces puissantes intel-« ligences. Que parlez-vous de Dieu à ce savant qui rem-« plit le monde du bruit de son nom? Comment voulez-« vous qu'il vous écoute? Ne voyez-vous pas qu'en ce « moment son esprit est tout occupé de la décomposition « d'un sel jusqu'ici rebelle à l'analyse? Attendez qu'il ait « fait connaître à l'univers un nouvel acide; alors peut-« être il vous sera permis de l'entretenir de l'Etre qui a « créé, comme en se jouant, l'univers et tout ce qu'il « renferme. Cet autre compose une histoire, un poëme, « une pièce de théâtre, un roman, dont il s'imagine que « dépend sa gloire : ne le troublez pas, il faut qu'il se « hâte, car la mort approche, et quelle inconsolable dou-« leur, si elle arrivait avant qu'il eût mis la dernière « main à sa renommée! Il est vrai qu'il ignore sa propre « nature, la place qu'il occupe dans l'ordre des êtres, ses « destinées futures, ce qu'il peut espérer, ce qu'il doit « craindre; il ne sait s'il existe un Dieu, une vraie reli-« gion, un ciel, un enfer; mais il a pris depuis longtemps « son parti sur toutes ces choses; il ne s'en inquiète point, « il n'y pense point; cela n'est pas clair, dit-il; et là-

[1] Voyez *Remarques sur le deuxième chapitre.*

[2] *Essai sur l'indiff.*, tom. I, part. II, chap. I.

« dessus il agit comme s'il était clair que ce ne fût que « des rêveries ».

Ceux-là sont morts, *ils ont l'apparence de la vie, mais ils sont morts*[1]. Qu'ils se contemplent eux-mêmes tout fiers de leurs qualités, qu'ils se renferment froidement dans leur individualité, prétendant se suffire à eux-mêmes, préférant la lueur vacillante et trouble de leur courte intelligence au jour brillant de la parole de Dieu, ou qu'ils soient les derniers des misérables qui passent leur vie sur la grande route, la faim dans les entrailles, et la convoitise dans le cœur; a tous s'applique parfaitement la parole de Socrate mourant à ses juges[2]: « Athéniens, je vous « aime, je vous respecte, mais j'obéirai plutôt à Dieu qu'à « vous, et tant que je vivrai, je ne cesserai de philosopher « en vous donnant toujours des conseils, en vous reprenant « à mon ordinaire, et en disant à chacun de vous : Homme « de bien, comment, étant athénien et citoyen de la « plus grande cité du monde et pour la sagesse et pour « la valeur, comment n'as-tu point de honte de ne penser « qu'à amasser des richesses, qu'à acquérir du crédit et « des honneurs, de négliger les trésors de la vérité et de « la sagesse, et de ne pas travailler à rendre ton âme « aussi bonne qu'elle puisse être? Et si quelqu'un me « nie qu'il soit en cet état, et me soutient qu'il a soin de « son âme, je ne le quitterai point sur sa parole ; mais je « l'interrogerai, je l'examinerai, je le réfuterai ; et si je « trouve qu'il ne soit pas vertueux, mais qu'il fasse sem-

[1] *Apoc.* III, 1.

[2] Plat. *Apol. de Socrat.* XVII.

« blant de l'être, je lui ferai honte de préférer des choses « viles et périssables à celles qui sont du plus grand prix. « Toute mon occupation, c'est de travailler à vous per- « suader, jeunes et vieux, qu'il ne faut pas tant s'in- « quiéter de son corps, des richesses et de toutes les « autres choses que de son âme ; car je ne cesse de vous « dire que la vertu ne vient point des richesses; mais, au « contraire, que les richesses viennent de la vertu, et que « c'est de là que naissent tous les autres biens publics « et particuliers ».

Quoique l'esprit et le cœur, l'intelligence et la volonté soient des facultés différentes, ce sont néanmoins des facultés d'une âme une et indivisible; c'est pourquoi l'esprit ne peut connaître la vérité tant que le cœur se refuse à la mettre en pratique. Car la vérité n'est pas seulement lumière pour l'esprit, elle est aussi ordre et règle pour la volonté. *Celui qui pratique la vérité vient à la lumière*[1]. *Dès que le cœur s'est révolté contre la lumière*[2], l'esprit s'enfonce aussi dans les ténèbres, et ses voies deviennent de plus en plus ténébreuses. « A moins que nous ne tendions « de toutes les forces de notre âme vers la vérité, nous ne « la trouverons point, dit saint Augustin[3]. Mais si nous « cherchons la vérité comme elle veut être cherchée, « alors elle ne se cachera pas longtemps à nos yeux. De- « mandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez, « frappez et l'on vous ouvrira. L'amour de la vérité « demande, l'amour cherche, l'amour frappe ».

[1] *Jean*, III, 21.
[2] *Job*, XXIV, 13.
[3] *De moribus Eccles.*, I, 31.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE DEUXIÈME.

Voici ce que dit Pascal sur le devoir de chercher la vérité religieuse (*Pensées*, II, 2) :

« Notre religion travaille également à établir ces deux choses : Que Dieu a établi des marques sensibles dans l'Eglise pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement, et qu'il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur ; dès lors, quel avantage peuvent tirer ceux qui combattent la religion, lorsque, dans la négligence où ils font profession d'être de chercher la vérité, ils crient que rien ne la leur montre ? puisque cette obscurité où ils sont, et qu'ils objectent à l'Eglise, ne fait qu'établir une des choses qu'elle soutient sans toucher à l'autre, et établit sa doctrine bien loin de la ruiner.

« Il faudrait, pour la combattre, qu'ils criassent qu'ils ont fait tous leurs efforts pour la chercher partout, et même dans ce que l'Eglise propose pour s'en instruire, mais sans aucune satisfaction. Ce n'est pas ainsi qu'agissent les incrédules. Ils croient avoir fait de grands efforts pour s'instruire, lorsqu'ils ont employé quelques heures à la lecture de quelque livre de l'Ecriture, et qu'ils ont interrogé quelque ecclésiastique sur les vérités de la foi. Après cela, ils se vantent d'avoir cherché sans succès dans les livres et parmi les hommes. Mais en vérité je ne puis m'empêcher de leur dire ce que j'ai dit souvent, que cette négligence n'est pas supportable. Il ne s'agit pas ici de l'intérêt léger de quelque personne étrangère pour en user de cette façon ; il s'agit de nous-mêmes et de notre tout. L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en

est. Toutes nos actions, toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet... Il y en a qui passent leur vie sans penser à cette fin dernière de la vie... Cette négligence en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit ; elle m'étonne et m'épouvante : c'est un monstre pour moi. La mort qui nous menace à chaque instant doit infailliblement nous mettre dans peu d'années dans l'horrible nécessité d'être éternellement anéantis ou malheureux... Entre nous et l'enfer ou le ciel, il n'y a que la vie entre deux, qui est la chose du monde la plus fragile. Il n'y a rien de plus réel que cela ni de plus terrible. Faisons tant que nous voudrons les braves : voilà la fin qui attend la plus belle vie du monde ».

Bossuet, *Disc. sur l'histoire univ.*, p. 11, *in fine.*

« Dieu permet qu'il y ait des incrédules pour l'instruction de ses enfants. Sans les aveugles, sans les sauvages, sans les infidèles qui restent, et dans le sein même du christianisme, nous ne connaîtrions pas assez la corruption profonde de notre nature, ni l'abîme d'où Jésus-Christ nous a tirés. Si sa sainte vérité n'était contredite, nous ne verrions pas la merveille qui l'a fait durer parmi tant de contradictions, et nous oublierions à la fin que nous sommes sauvés la par grâce ».

Le P. Gratry a très-exactement décrit la méthode d'investigation religieuse :

« D'ordinaire, dit-il, on étudie la foi chrétienne par voie de controverse, par le dehors et la circonférence, quelques détails, jamais le tout ; et l'on fixe son attention beaucoup moins sur le dogme lui-même et son simple énoncé, que sur quelques raisons humaines très-imparfaites, très-incomplètes, qu'en donne quelque prédicateur ou quelque auteur. Est-ce là le moyen d'arriver, je ne dis pas à la foi, mais seulement à la connaissance de la foi et à l'intelligence de ses énoncés authentiques?

« Voici le procédé inverse dont nous pensons qu'on peut attendre, pour beaucoup d'âmes, un très-grand fruit. Prenez les formules de la foi telles qu'elles sont présentées par l'Eglise. Ajoutez-y quelques-unes des paroles du Christ sur lesquelles s'appuient ces formules. Si vous êtes chrétiens, vous croyez que ce sont là des principes de vérité divine développables dans l'éternelle lumière. Si vous n'êtes pas chrétiens, vous en doutez, mais vous n'avez aucune raison de le nier. Or, que feriez-vous si, tenant dans ma main quelques grains de poussière, je vous disais : Voici des germes, ceci implique des plantes et renferme des fruits. Si vous en doutiez, il n'y aurait évidemment d'autre moyen d'arriver à la vérité que de confier ces germes à la terre et de mettre cette poussière en demeure de germer, et de montrer aux yeux ce qu'on n'y voyait pas.

« Faites de même, enracinez solidement, inébranlablement, dans votre mémoire, ces petits grains, ces formules de la foi. Ne méprisez pas la mémoire ; c'est le trésor des données, dit Bossuet : c'est une terre qui ne conserve pas seulement, mais qui développe. Enracinez, dis-je, tous ces germes dans le sein de votre esprit ; puis vivez avec eux. Laissez passer sur cette semence le mouvement de la vie, ses saisons, ses aridités, ses épreuves, ses douleurs, ses défaillances, ses espérances, ses joies et son soleil. Laissez vivre cet essai de moisson dans la fermentation de votre esprit, dans la sève dont il se nourrit, dans la lumière où il s'épanouit. Comparez à ses besoins, à ses regrets, à ses doutes, à ses questions, à son attente et à ses conjectures toutes ces affirmations.

« Laissez couver ces germes par ces forces cachées qui font croître tout ce qui vit dans l'homme, et qui naissent, comme une sorte d'électricité, du mouvement libre de l'âme vers l'attrait universel de Dieu ; en d'autres termes, priez toujours et ne vous lassez point. Que le cœur et la volonté ne se paralysent point, mais agissent fidèlement sous l'influence de cette sainte et infaillible loi : Qui fait le mal hait la lumière, qui fait la vérité y vient. Faites cela, et vous verrez vous-même si les germes grandissent, et si Jésus a eu tort de dire : La parole de Dieu est une semence ; tombée dans un bon cœur, elle produit trente, soixante et cent pour un.

« Chrétien ou non, cette épreuve est à faire. Si vous n'êtes pas chrétien, vous aurez chance d'y trouver cette autre sphère de l'intelligence, ce ciel de la vérité que regrette et poursuit votre esprit, et cette philosophie totale que vous savez ne pas avoir ».

Sur les rapports de la science et de la foi, de la philosophie et de la théologie, voici ce qu'on lit entre autres choses dans le Bref de Pie IX à l'archevêque de Munich, en date du 11 décembre 1862 :

« Vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiæ sit veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo exstinctam recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quæ etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere atque hoc modo viam munire ad hæc dogmata fide rectius tenenda, et ad illa etiam reconditiora dogmata, quæ sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. Hæc quidem agere et in his versari debet severa et pulcherrima veræ philosophiæ scientia..... At vero in hoc gravissimo sane negotio tolerare nunquam possumus, ut omnia temere permisceantur, utque ratio illas etiam res, quæ ad fidem pertinent, occupet atque perturbet, cum certissimi, omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio nunquam suo jure est progressa, vel progredi potest. Atque ad hujusmodi dogmata ea maxime et apertissime spectant, quæ supernaturalem hominis elevationem, ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane, cum hæc dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt.....

« Hæc justa philosophiæ libertas (ita, ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum, aut fuerit ipsi alienum) suos limites noscere et experiri debet. Nunquam enim non solum philosopho, verum etiam philosophiæ licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quæ divina revelatio et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut judicium non suscipere, quod Ecclesiæ auctoritas de aliqua philosophiæ conclusione, quæ hucusque libera erat, proferre constituit ».

Cf. *Syllabus* d. d. 8 decemb. 1864 : « III. Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit. IV. Omnes religionis veritates ex nativa humanæ rationis v.

derivant ; hinc ratio est princeps norma, qua homo cognitionem omnium cujuscumque generis veritatum assequi possit ac debeat. VI. Christi fides humanæ refragatur rationi ; divinaque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni. VIII. Quum ratio humana ipsi religioni æquiparetur, idcirco theologicæ disciplinæ perinde ac philosophicæ tractandæ sunt. Cf. IX, X, XI, XIV ».

CHAPITRE III.

DIEU, SON EXISTENCE, SON ESSENCE.

La notion de Dieu est naturelle à l'esprit humain, comme le démontre l'histoire de tous les peuples et de tous les temps. — Exceptions apparentes : peuples privés de la connaissance de Dieu. — Démonstration de l'existence de Dieu tirée de la nature. — Dieu, cause suprême de toutes choses. — Temporanéité de la terre et de la race humaine. — Dieu, premier principe du mouvement. — Dieu, auteur de l'ordre. — Qu'il n'y a pas de hasard. — désordre apparent. — La création. — Dieu, principe personnel de la vérité, intelligence suprême, la vérité même. — Dieu, source et soutien de l'ordre moral. — L'existence de Dieu démontrée par la conscience. — L'essence de Dieu peut être connue mais reste incompréhensible. — De quelle manière nous connaissons Dieu. — Attributs de Dieu. — La Providence divine. — L'homme sans Dieu. — Notes additionnelles.

Dieu ! voilà un mot que tous nous avons prononcé dès les premiers jours de notre enfance. Et même étant enfants, nous le comprenions sans difficulté. Une vérité géométrique ou une loi physiologique nous eût paru beaucoup moins intelligible. Voilà un fait ? Que prouve-t-il ?

Il prouve que l'idée d'un être suprême est naturelle à l'esprit humain, que la croyance en Dieu sommeille comme en germe dans notre âme, qu'elle suit les progrès de la conscience, croissant et se développant avec elle, de même que la semence se développe sous la douce influence du printemps. Cette croyance est la voix

même de la nature, voix sincère et sans aucune altération ; elle est donc vraie, parce qu'un jugement que la nature inspire à la généralité des hommes est nécessairement vrai. L'esprit porte en soi le pressentiment intime d'un être supérieur, d'un être divin. La parole extérieure ne fait que développer cette aspiration profonde de l'âme vers l'infini, ce sentiment instinctif, ce goût naturel du divin. Voici à ce propos une très-juste remarque d'un poëte : « Je laisse à la philosophie le soin « d'enseigner l'existence et la nature de Dieu, et je me « contente de cette réflexion : On ne saurait avec quelque « apparence de raison me donner le titre de philosophe, « et cependant je ne traverse jamais une forêt sans que « spontanément mon esprit se pose cette question : Quel « est donc celui qui fait croître ces arbres ? et qu'aussitôt « il me vienne je ne sais quel secret pressentiment d'un « être inconnu, et je voudrais parier qu'en ce moment « c'est à Dieu même que je pense ; le tressaillement mêlé « de respect et de joie que j'éprouve alors, m'en est une « preuve assez certaine [1] ».

Et quand la dernière heure est proche, que la vie va s'évanouir, que le monde visible disparaît déjà aux yeux du mourant, comme au réveil disparaissent les songes de

[1] M. Claudius.— En ce sens Jacobi a tout à fait raison, lorsqu'il dit que l'idée de Dieu est une idée innée, et immédiatement certaine. (Cf. Bonavent. *Itinerar.*, *ment.*, c. I. Seqq., et in I Dist., qu. I, et seqq. — Les SS. Pères, à cause de cette notion de Dieu immanente en nous, donnent à l'homme le nom de θεοδίδακτος. (Thomassin, *Dogm. theol.*, *De Deo*, l. I, c. 3 et seqq. Voici ce qu'on lit dans les constitutions apostoliques, VIII, 12 : « Vous avez donné à l'homme une loi innée, νόμον ἔμφυτον, afin qu'il ait en lui-même le germe de la connaissance de Dieu, ὅπως οἴκοθεν καὶ παρ' ἑαυτοῦ ἔχοι τα σπέρματα της θεογνωσίας.

la nuit, il y a alors une pensée qui d'elle-même s'échappe de l'âme avec une force nouvelle, et qui l'emporte loin au-dessus des débris d'un monde qui se dissout. C'est cette pensée qui seule soutient l'âme au-dessus du néant et empêche qu'elle ne s'engloutisse dans ses affreux abîmes. Cette pensée est celle de Dieu à laquelle reviennent alors la plupart de ceux qui, durant leur vie, avaient renié Dieu et s'étaient faits les apôtres de l'incrédulité [1]. *A l'approche de la mort*, disait déjà Pline le Jeune, *on croit à la divinité et on se souvient qu'on est homme* [2].

Ainsi la pensée de Dieu vit en nous dès les premiers jours de notre vie, et nous ne quittons pas ce monde sans que cette pensée revienne nous visiter; elle marque le commencement et la fin de notre passage sur la terre, elle est comme un arc-en-ciel de paix qui embrasse toute notre existence. Le torrent des siècles se précipite en mugissant dans l'abîme, les générations des hommes descendent dans la tombe; mais au-dessus de ces vagues humaines qui s'écoulent sans cesse, l'idée de Dieu demeure dans sa majestueuse immobilité, comme un soleil dans le monde des intelligences, et dans toute poitrine humaine résonne cette parole : *Je suis le Seigneur ton Dieu* [3].

L'existence de Dieu et son essence se présenteront avec

[1] Par exemple : Buffon, La Harpe, Laplace, Maupertuis, Montesquieu, Bayle et tant d'autres.

[2] *Epp.* lib. VII, 26.

[3] *Deuter.* V, 3.

plus de clarté et de conviction à notre esprit, lorsque nous aurons considéré sa manifestation

Dans l'histoire avant nous,
Dans la nature autour de nous,
Dans notre intelligence au dedans de nous.

Parcourons la terre habitée dans toutes les directions, traversons les steppes de la Haute-Asie, allons habiter parmi les tribus sauvages et les indigènes de l'Amérique, pénétrons jusque sous les glaces du pôle, visitons enfin les sables brûlants de l'intérieur de l'Afrique ; partout où respire une créature humaine, quelque sauvage qu'elle soit, il y a des regards qui se tournent vers le ciel. Partout où il y a un esprit d'homme qui pense, fût-il au plus bas degré du développement intellectuel, cet esprit a l'idée du divin ; partout où bat un cœur d'homme, ce cœur se sent pénétré du pressentiment de l'infini. En quelque lieu du monde qu'une bouche humaine articule des sons, si pauvre et si grossière que soit une langue, elle possède cependant un mot pour nommer Dieu. Si nous parcourons également tous les siècles de l'histoire, nous reconnaîtrons la vérité constante d'une parole écrite il y a plus de deux mille ans : *Il n'existe pas de peuple, si barbare et si sauvage qu'on le suppose, qui n'ait la pensée d'un Dieu, quoiqu'il ignore sa nature*[1]. Depuis Cicéron on a découvert et exploré l'Amérique et l'Australie ; de nouveaux peuples, en grand nombre, sont entrés dans l'histoire, et cette épreuve, loin d'ébranler la parole du

[1] Cicéron, *De legg.*, I, 24. — Cf. Aristotel. *De cœlo*, I, 3; *Senec.*, ep. CXVII.

philosophe romain, l'a de plus en plus assurée et affermie. Chaque siècle de l'histoire est une démonstration de sa vérité.

C'est là un fait universel, incontestable : signe certain de vérité, *car*, dit le même auteur, *une opinion qui a pour elle le témoignage positif de tout le genre humain, ne peut pas ne pas être vraie* [1]. Saint Thomas démontre aussi cette thèse avec sa profondeur accoutumée [2] : *Il est impossible*, dit-il, *qu'une chose que tous les hommes affirment unanimement, soit fausse. En effet, une opinion erronée vient d'une faiblesse et d'un défaut intellectuel, mais non pas de la nature même de l'esprit. Le caractère constant d'une telle opinion, c'est donc d'être accidentel*, *mais ce qui est accidentel ne peut jamais être universel. Il peut se trouver un homme qui ait le goût physique altéré*, *malade*, *mais jamais tous les hommes ne se trouveront en ce cas. De même pour les questions de religion et de morale, un jugement que tous les hommes s'accordent à trouver vrai ne peut en aucune façon être faux*. Avant saint Thomas, Aristote avait déjà dit : *Ce qui est inhérent à l'essence est commun à tous les individus ; ce que tous les hommes tiennent instinctivement pour vrai, est une vérité de nature* [3].

Avant d'aller plus loin, répondons à une question qui s'impose d'elle-même et demande une réponse. De ce

[1] *De natur. Deor.*, I, 17.

[2] *Contr. gent.* II, 34.

[3] *Rhetor.*, I, 13. — *Nemo omnes, neminem omnes fefellerunt*, dit Pline le Jeune. (*Paneg. Traj.*, n. 62.)

que le sentiment religieux se montre partout vivant dans l'humanité, s'ensuit-il pour cela qu'il soit fondé en raison et en vérité? Ne pourrait-il se faire qu'il reposât simplement sur une illusion? — Non, cela n'est pas possible. Prise dans sa généralité et en masse, l'humanité ne se trompe jamais dans les questions fondamentales de la vie. Sa voix est la voix même de la nature et la manifestation de la vérité; car la nature est nécessairement véridique.

Mais les prêtres et les législateurs n'auraient-ils pu inventer la religion [1]? Singulière origine de la religion! Est-ce qu'on invente les sentiments du cœur? Y avait-il des prêtres avant qu'il y eût une religion? L'apparition du prêtre dans l'histoire est-elle explicable autrement que par la préexistence du sentiment religieux? Le fait même que des législateurs comme Minos, Solon, Lycurgue, Numa, ont admis le sentiment religieux comme un fondement nécessaire à la stabilité de l'ordre politique et civil, et qu'ils en ont tenu non moins de compte que des autres sentiments tels que le patriotisme, l'honneur, etc.; ce fait-là démontre précisément que le sentiment religieux vivait dans les âmes d'une manière profonde, puissante et universelle. D'ailleurs l'histoire, qui

[1] Cette hypothèse a son digne pendant, dans la doctrine non moins absurde de Hobbes, et surtout de Rousseau, qui supposent pour base à l'Etat *un contrat social* résultant d'une entente, d'un accord entre plusieurs. C'est une hypothèse anti-historique, anti-philosophique. L'homme n'a jamais vécu et n'a jamais pu vivre autrement qu'en société, soit religieusement, soit politiquement. Pour vivre autrement, il faut être Dieu ou brute. — *Tanta facilitas mentiendi, ut non tantummodo indoctos, sed et Platonem quoque et Socratem fallerent, maximarum sectarum principes deluderent.* Lactance, *De ira Dei*, c. 10.

marque les commencements des arts et des métiers utiles jusqu'à Tubalcaïn, ne fait nulle part mention d'une religion qui aurait été inventée. « Lorsque les ra-« tionalistes, dit Lotze, ont prétendu expliquer l'origine « de l'état par un pacte primordial arrêté dans une sorte « d'assemblée de prud'hommes ; celle du langage, par « une convention expresse de se servir de certains sons « comme du meilleur moyen de communication possible ; « celle de la morale en partie, par l'utilité de certaines « manières d'agir, utilité enfin reconnue généralement « après une période plus ou moins longue de tâtonne-« ments, en partie par les enseignements d'hommes « ayant en cela leurs vues et leurs desseins ; enfin l'éta-« blissement de la religion par un penchant naturel à la « superstition, penchant qu'avait habilement exploité « l'astuce sacerdotale ; lorsqu'ils raisonnaient ainsi, les « rationalistes ne faisaient rien autre chose que prendre « pour cause originelle du développement social une « combinaison concertée, calculée, qui n'était possible « qu'à la condition de ce développement même[1] ».

Mais la crainte conçue par les hommes en présence des grands phénomènes de la nature ne pourrait-elle pas être considérée comme la raison première, comme l'origine de la religion ? — Non, car la crainte conçue en présence des grands phénomènes de la nature, crainte purement matérielle, ravale l'homme jusqu'à la brute, et diffère absolument de la crainte religieuse, qui est une crainte mêlée de respect ; d'ailleurs le sens religieux

[1] *Microcosmos.*, III, p. 54.

ne se réduit nullement au sentiment de la crainte[1]; il est crainte de Dieu, c'est vrai, mais il est en même temps piété envers Dieu, amour divin. Si le sens du divin n'était pas dans l'âme, quels phénomènes de la nature seraient capables de le produire ? La nature, par ses plus grands phénomènes, pourrait-elle faire naître dans l'esprit de l'observateur autre chose que le sentiment d'elle-même? Comment une cause toute sensible produirait-elle un effet supra-sensible? On conçoit parfaitement au contraire que, par le déploiement terrible de ses forces, par ses catastrophes formidables, la nature réveille et ranime le sentiment religieux que l'homme porte d'avance dans son âme. De la sorte, on s'explique bien comment le culte divin a été rendu à la nature, comment, par exemple, dans les erreurs mythologiques, les forces élémentaires ont passé pour des dieux et des déesses; c'est que l'homme leur appliquait simplement l'idée de Dieu innée en lui. Indépendamment de cela, l'explication rationaliste est encore démontrée fausse, parce qu'elle part d'une supposition doublement erronée, savoir que l'état primitif de l'homme était l'état sauvage[2], et

[1] « Les hommes, en donnant à Dieu les noms de Seigneur de Maître, de Père, montraient assez que l'idée de la divinité n'a pu être fille de la crainte. On peut observer encore que la musique, la poésie, la danse, en un mot, presque tous les arts agréables, étaient appelés aux cérémonies du culte, et que l'idée d'allégresse se mêla toujours si intimement à celle de *fête*, que ce dernier mot devint partout synonyme du premier ». De Maistre, *Soir. de S.-Petersb.* — «Si tu es Dieu » disaient les Scythes à Alexandre, « c'est en faisant du bien et non du mal aux hommes que tu dois le témoigner ». *Q. Curce*, VII, 8.

[2] « Le sauvage », dit Joseph de Maistre, « voit nos arts, nos lois, notre luxe, notre délicatesse, nos jouissances de toute

que le premier degré de la vie religieuse a été le polythéisme. Deux hypothèses manifestement fausses, comme nous nous proposons de le démontrer bientôt. Non, il n'est pas possible qu'un fait tel que la religion, c'est-à-dire un fait si profondément enraciné dans l'âme humaine, si universel, embrassant toute l'humanité dans le temps comme dans l'espace, soit sorti de causes fortuites, extérieures et isolées. C'est là un effet qui ne peut trouver sa raison d'être que dans une cause également universelle, également nécessaire et puissante. Et cette cause n'est autre que la nature humaine dans sa pureté native et non altérée, nature créée de Dieu et pour Dieu, qui est toujours et en tous la même, qui toujours et en tous conserve l'ineffaçable empreinte de la main créatrice et divine, et qui, précisément par la raison qu'elle laisse voir purement et simplement sa manière d'être la plus intime, ne saurait jamais errer ni jamais tromper [1].

espèce, et notre supériorité surtout qu'il ne peut se cacher, et qui pourrait cependant exciter quelques désirs dans les cœurs qui en seraient susceptibles : mais tout cela ne le tente seulement pas, et constamment *il retourne chez ses égaux*. Si donc le sauvage de nos jours, ayant connaissance des deux états, et pouvant les comparer journellement en certains pays, demeure inébranlable dans le sien, comment veut-on que le sauvage en soit sorti, par voie de délibération, pour passer dans un autre état dont il n'avait nulle connaissance ? Donc la société est aussi ancienne que l'homme, donc le sauvage n'est et ne peut être qu'un homme dégradé et puni. En vérité, je ne vois rien d'aussi clair pour le bon sens qui ne veut pas sophistiquer ».

[1] Cette simple remarque détruit toute la théorie de Feuerbach (*Essence de la religion*). Selon lui, Dieu n'est que l'idéal personnifié et relégué dans un autre monde, la somme de tous les désirs de l'humanité. En nommant Dieu, l'homme pense proprement et uniquement à lui-même. Cette fantaisie

Où serait encore la possibilité d'une connaissance vraie, si notre nature elle-même, dans ce qu'elle a de plus intime, était la première à nous induire en erreur?

Quant aux explications purement empiriques de l'origine de la religion, dit Schelling[1], quelques-unes font venir la première idée de Dieu ou des dieux, de la crainte, de la reconnaissance ou des autres affections de l'âme, et ne voient là qu'un pur phénomène psychologique; d'autres l'attribuent à l'adroite invention des législateurs; mais ni les unes ni les autres ne peuvent expliquer de quelle manière un homme a pu seulement concevoir la pensée de se faire le législateur d'un peuple, ni surtout comment l'idée lui serait venue de se servir de la religion comme d'un épouvantail, sans qu'il eût auparavant reçu d'une autre source les idées de loi et de religion. Parmi la multitude d'écrits aussi remplis de faussetés que vides d'idées des derniers temps, il faut compter en première ligne ces prétendues histoires de l'humanité primitive, qui empruntent toutes les idées qu'elles émettent sur le premier état de notre race, aux relations des voyageurs, et ne sont qu'une compilation misérable des traits caractéristiques constituant la bar-

bizarre, s'est (chose incroyable), popularisée et propagée de mille manières. La conséquence immédiate qui en découle, c'est que toute la nature humaine est fatalement condamnée à graviter vers l'erreur, que l'erreur est le fond même de son être. Il s'ensuit aussi que toute cette bizarre conception se contredit elle-même et se détruit; car elle n'est précisément que le produit d'une nouvelle tromperie de la trompeuse nature.

[1] *Vorlesungen über die methode des academischen studium*, p. 167.

barie des peuples sauvages, lesquels sauvages aussi y jouent constamment le principal rôle. Il n'y a pas d'état de barbarie qui ne dérive d'une civilisation antérieure corrompue[1]. Voilà donc la foi de toute l'humanité, elle croit en Dieu. Comment cette foi est-elle venue dans le monde? Tout effet appelle sa cause. Une loi l'a-t-elle imposée? C'est impossible. Quelqu'un l'a-t-il introduite, parce qu'il lui a semblé bon de le faire? Plaisanterie. Les différents peuples se la sont-ils communiquée entre eux? Folie! Donc, encore une fois, d'où vient ce fait universel? Cette conviction commune à tous les hommes, si bien enracinée dans leurs cœurs, et indestructible, celui-là seul pouvait la mettre dans l'âme humaine, qui a créé celle-ci, et l'a faite

[1] Nulle part on n'a trouvé l'homme dans ce prétendu état de nature. (Cf. Waitz, *Anthropo.* I, p. 336, pièces justificatives). — En pleine sauvagerie on a partout trouvé les vices les moins naturels : La polygamie, l'ivrognerie, l'abrutissement, la luxure, etc., et même, avant tout contact avec les Européens, beaucoup de maladies, et une population graduellement décroissante. (*Ibid.* p. 160.) L'homme de la nature de Rousseau, de même que l'homme de la nature de quelques modernes, pour qui il n'est qu'un singe ennobli, perfectionné, ne sont l'un et l'autre qu'une pure et ridicule fantaisie. — La décadence progressive de l'état religieux du monde antique est un fait attesté chez les peuples de race indo-germanique, par la fable des quatre âges du monde. (Cf. Kleuker, *Zendav.* I part., pag. 172). — Plus l'homme se rapproche de l'état sauvage, plus il s'enfonce dans la stagnation intellectuelle. Les hordes errantes que nous trouvons çà et là, semées sur les limites du monde connu des anciens, n'ont pas fait un seul pas vers la civilisation. Les habitans des côtes que visita Néarque, amiral d'Alexandre le Grand, sont encore aujourd'hui ce qu'ils étaient il y a plus de deux mille ans. Il en est de même des sauvages décrits par Agatharchide, plus de cent ans avant Jésus-Christ, et de nos jours par le chevalier Bruce. Des milliers d'années ont passé sur ces peuplades, sans leur apporter ni améliorations, ni progrès, ni découvertes. (Benjamin Constant chez Dechamps, *le Christ et les antechrists.*

ce qu'elle est ; celui-là seul, qui était la raison suprême, a déterminé la raison de tous les hommes sur tous les points de l'espace et de la durée. Il y a donc là une tendance précédant toute réflexion et involontaire de l'âme qui, par cette notion de Dieu qu'elle garde fermement, aspire instinctivement à se tenir attachée à son origine et à son principe.

« La grande fable de Dieu et de l'autre vie », dit un philosophe contemporain, « se serait moins propagée et « moins affermie, si elle n'était qu'une fable[1] ». L'erreur et la vérité ont cela de commun, qu'elles peuvent se propager dans le domaine de l'histoire; mais aussi il y a entre elles cette différence, que pour la vérité, la propagation n'a pas de limite, au lieu qu'elle finit toujours par en rencontrer quand il s'agit de l'erreur. La propagation sert la vérité et trahit l'erreur inévitablement. Une croyance qui ne s'appuie pas dans son développement sur la nature même des choses et sur un besoin vrai et général de l'humanité, ne saurait jamais durer longtemps. Plus elle dure, plus elle s'accroît, plus aussi ses conflits avec la nature des hommes et des choses se développent, ses conséquences fâcheuses s'amoncèlent et s'étendent ; elle approche enfin de la limite fatale qu'elle ne peut franchir, et c'est ainsi que nous voyons les fables tomber les unes sur les autres, tandis que la vérité s'affermit et s'établit toujours plus fortement à mesure qu'elle gagne du terrain. — Ainsi l'efficacité des principes démontre leur existence, sans qu'il soit besoin de mettre à découvert

[1] Fechner, *Les trois motifs et raisons de croire*. Leipzig, 1863, page 62.

ces principes eux-mêmes qu'il serait difficile ou même impossible d'embrasser dans leur ensemble. La croyance à l'existence de Dieu a pris l'extension la plus universelle parmi tous les peuples de la terre ; elle remonte jusqu'à l'origine des temps, elle s'est maintenue sans défaillance durant tout le cours des âges, elle se présente comme une plante naturelle, non-seulement chez tous les peuples les mieux doués pour la civilisation, mais même chez les peuples dont on peut douter s'ils sont susceptibles d'être civilisés ; elle augmente beaucoup plus qu'elle ne décroît à mesure que l'humanité marche et progresse ; elle continue de régner malgré les attaques incessantes les opinions contraires à son principe fondamental ; elle est le lien le plus universel qui unisse les hommes entre eux sur la terre, et elle est en voie de le devenir de plus en plus ; elle montre sans cesse sa vitalité et sa puissance par les créations les plus grandes et les plus durables ; enfin, les cas d'incroyance ne sont que des phénomènes isolés, exceptionnels, se déclarant chez des individus ou des peuples de la plus infime culture intellectuelle, ou d'une mauvaise volonté et d'un parti pris évident ; en un mot, l'histoire, de quelque manière qu'on l'envisage et qu'on l'interroge, l'histoire a une réponse à faire en faveur de la croyance à l'existence de Dieu. Donc ce serait une contradiction, si cette croyance se maintenait et se développait sans porter en soi une raison suffisante de son universalité dans l'espace et dans le temps.

L'athéisme donc, si toutefois l'athéisme véritable existe, c'est-à-dire la négation de Dieu partant d'une conviction bien arrêtée, l'athéisme n'est qu'un phénomène isolé,

sorte de plante parasite et malsaine, née de la corruption et de l'excès de notre civilisation; il n'est jamais l'expression de l'humanité sincère et pure de toute altération. Son isolement en face des millions et des millions de confesseurs de la divinité qui existent, le convainc d'erreur. Dans les questions fondamentales relatives à la vie morale et sociale, le particulier peut errer, l'humanité, jamais; car ce serait de sa part anéantir la condition essentielle de sa propre existence. « On a objecté », remarque Fechner, « que tous les hommes ne croient pas en Dieu. « Mais on doit se décider pour l'avis qui l'emporte par le « nombre et par le poids des adhésions. Or, ce ne sont « pas seulement les plus nombreux, mais encore les plus « sages et les meilleurs d'entre les hommes qui croient « en Dieu, quand même on accorderait à quelques « athées qu'ils appartiennent à la classe des meilleurs et « des plus sages, ce qui serait une sorte de contradiction « dans les termes. Quelques cas isolés d'incroyance chez « des individus, ou même chez des peuples, ne sont « dignes d'aucune considération en face d'une croyance « partout prédominante, universellement répandue, « se développant constamment à travers la suite des « temps, surtout lorsque ces cas isolés s'expliquent par « l'influence exclusive de certaines raisons particulières, « tout accidentelles, tandis que la croyance universelle, « prédominante, ferme et constante, suppose des principes d'une énergie universelle, concordants et du- « rables ».

« L'existence de Dieu », dit Cicéron[1], « est une chose si

[1] *De natur. Deor.*, II, 44.

« manifeste, que j'aurais peine à croire au bon sens de « celui qui la nierait ». L'athée peut bien nier Dieu de la bouche et du cœur, pour se tromper lui-même ainsi que les autres; « car personne », dit saint Augustin[1], « ne nie « Dieu, excepté celui qui aurait intérêt à ce qu'il n'y eût pas « de Dieu ». « Je ne connais personne », dit Cicéron[2], « qui « ait une plus grande peur que l'athée de deux choses dont « il assure cependant qu'on ne devrait avoir aucune peur, « je veux dire la mort et Dieu; il en parle sans cesse ». « Il « est tout naturel », dit Minucius Félix, « que tu haïsses « celui que tu redoutes, et que tu combattes Dieu, puis- « qu'il t'inquiète ». « Je voudrais », dit La Bruyère[3], « voir « un homme sobre, modéré, chaste, équitable, prononcer « qu'il n'y a point de Dieu, il parlerait du moins sans « intérêt; mais cet homme ne se trouve point ». Nous ne mettons pas en doute l'athéisme du cœur et des passions mauvaises[4]. Cet athéisme non-seulement est existant, mais il est militant; il a formé des écoles.

Il paraît toutefois que le fait de l'universalité de la religion souffre de notables exceptions. Un des coryphées de l'athéisme contemporain[5] nous apprend que les an-

[1] *Tract.* LXX *in Joann.*

[2] *De natur.* I, 86.

[3] *Caract.* chap. XVI.

[4] « Qui saurait affirmer », dit Balmès (*Théodicée*, III), « que Dieu ne puisse permettre que quelques-uns s'aveuglent jusqu'à l'athéisme complet, en abandonnant à leur sens réprouvé les insensés qui osent le nier.... Imagine-t-on un plus terrible châtiment que celui que Dieu inflige en se retirant de l'esprit de l'homme, en le laissant tomber dans cet épouvantable égarement de l'athéisme? »

[5] Buchner, *Force et matière.*

ciens souverains de la province de Rio-de-Janeiro n'auraient pas senti le besoin d'une religion quelconque. Le sauvage indigène de l'Amérique méridionale, dit-on, n'a aucune notion religieuse. Il se laisse administrer le baptême, mais sans savoir ce qu'il signifie. L'idée d'un Dieu créateur et maître du monde, selon le témoignage de Hascarl, manque aux indigènes de l'Australie, et toutes les tentatives faites pour les instruire à cet égard restent infructueuses et n'ont pas même pour eux de sens.

Il suffit d'un coup d'œil jeté sur cette objection pour en reconnaître l'inanité. Les jugements de cette espèce sont si peu sûrs, les observations des voyageurs sont tellement superficielles, que l'on a raison de les révoquer en doute à plus d'un point de vue [1]. D'ailleurs, cette absence apparente de sentiment religieux, s'explique par cette raison que les voyageurs en jugent souvent, en prenant pour mesure leur propre manière de voir, et par cette raison aussi que ces races sauvages ne conservent souvent de leur primitive religion, par exemple, que la peur des malins esprits, ce qui peut bien faire croire à un observateur superficiel et distrait, qu'il n'y a pas chez elles trace de religion. Mais quand même on devrait convenir qu'il existe quelques familles chez lesquelles manquerait com-

[1] Schelling, dans sa *Philosophie de la mythologie*, distingue à cet égard le voyageur Azara de tous les autres, et tient grand compte de ses jugements. Les esprits forts du siècle dernier s'étaient mis en quête d'un peuple d'athées qui reste encore à découvrir : Le mot d'Artémidore, le savant auteur du *Traité des songes*, reste donc vrai : « Il n'existe pas de peuple sans Dieu ; les uns l'honorent d'une façon, les autres, de l'autre ». (Ὀνειροκριτικῶν, I, 9.)

plétement le sentiment religieux, ce serait un phénomène isolé, exceptionnel, que l'on devrait expliquer par la raison toute simple que chez ces familles, le sentiment humain par excellence ne s'est pas développé, et que leur état n'est autre chose qu'un morne abrutissement, et leur vie une vie plus animale qu'humaine. Il s'agit alors d'une dégradation parvenue jusqu'à l'hébêtement et à la stupidité complète [1], dégradation qui se manifeste isolément chez les peuples sauvages, dans quelques familles, comme elle nous apparaît aussi sous les mêmes traits jusqu'au milieu de notre civilisation corrompue, dans quelques individus. Quant à des peuples entiers absolument privés du sentiment religieux, on n'a pas encore jusqu'ici un seul fait de ce genre à citer.

Ainsi l'histoire de tous les peuples et de tous les temps démontre l'existence de Dieu. Et cette preuve est convaincante pour la saine raison, pour un esprit droit qui n'a pas recours à l'art des sophistes pour trouver des faux-fuyants. Lors donc que l'athéisme vient nous dire : Prouvez-moi votre Dieu, nous pourrions tout simplement lui répondre : L'humanité a jusqu'ici cru en Dieu ; elle est depuis son origine en possession de cette croyance [2]. Prouvez-nous, vous, que cette possession intellectuelle n'est pas légitime, que cette confession de Dieu que nous

[1] Selon le témoignage d'Azara, ces familles sans religion n'ont plus rien de l'homme que l'extérieur; elles vivent en dehors de toute société, comme les bêtes des forêts.

[2] « L'athéisme », dit le matérialiste Cabanis lui-même (*Lettre sur les causes premières*, publiée par Bérard), « est en opposition avec nos impressions journalières les plus intimes, avec la voix universelle de la nature ».

trouvons partout et toujours sur les lèvres de l'humanité, n'est rien autre chose que le balbutiement d'un long rêve. Ce raisonnement que tout particulier invoque valablement en faveur d'un droit à lui appartenant de temps immémorial, l'humanité peut bien aussi l'invoquer pour revendiquer sa plus précieuse richesse, son plus beau joyau, la religion. Elle n'a pas à prouver la justice et la légitimité de sa possession, c'est à l'adversaire d'en démontrer l'irrégularité.

Cela, l'athéisme ne l'a jamais pu faire. Il a pu douter, trouver insuffisantes les preuves fournies par le bon sens et la saine raison en faveur de l'existence de Dieu ; mais la thèse contraire, savoir qu'il n'y a pas de Dieu, qu'il ne peut pas y en avoir, aucun athée ne l'a encore démontrée.

Mais nous, avons-nous des preuves à donner de l'existence de Dieu ? Est-il nécessaire que nous les cherchions bien loin ? Je ne vois pas Dieu, et cependant je l'aperçois partout. Je ne fais pas un seul pas que je n'aie Dieu à côté de moi. Quelque part que j'aille, je le trouve, je le rencontre sur mon chemin. Il n'existe pas un pied de terre ou son sceau ne soit empreint, j'aperçois ses vestiges sur la poussière du chemin. Chaque mouvement de ma respiration, chaque battement de mes artères et de mon cœur me le révèle. *Car Dieu ne s'est pas laissé lui-même sans témoignage* [1] : la création tout entière est un livre ouvert, qui, dans un langage silencieux, mais cependant assez clair, rend l'invisible visible

[1] *Act.*, XIV, 16.

aux regards de notre âme. *Que l'on soit obligé de démontrer l'existence de Dieu*, dit Mœlher, *c'est une marque certaine que l'image divine s'est obscurcie en nous ; mais que l'on puisse la démontrer, c'est aussi la marque assurée que cette image n'est pas complétement effacée et détruite*[1]. *Ce que l'on peut connaître de Dieu*, dit l'Apôtre[2], *ils l'ont connu, parce que Dieu le leur a mani-*

[1] *Œuvres*, II, pag. 154.

[2] (*Rom.*, I, 19). L'Apôtre ne parle pas là de la conservation, ni de l'éclaircissement, ni de l'affermissement de la vraie foi déjà communiquée par la révélation, mais de la possibilité de connaître Dieu, sans révélation, par l'observation attentive de la nature. Il s'exprime d'une manière générale et dit simplement : « La nature invisible de Dieu se manifeste à l'esprit par le moyen de ce qui a été créé ». C'est évidemment fausser cette proposition que de vouloir uniquement la rapporter à la révélation primitive. En second lieu, l'Apôtre oppose ici la révélation positive des Juifs, la loi de Moïse, et le péché contre la loi de Moïse, à la loi de nature qui est celle des païens, et à la violation de cette loi (I, 21-23 ; II, 12-15), écrite dans les cœurs et donnée à la nature intelligente comme sa marque la plus sûre et la plus profonde. De plus, il est facile de voir qu'en cet endroit, l'Apôtre se réfère à un passage du livre de *La Sagesse* (XIII, 1) ; cela ressort évidemment de l'identité de plusieurs expressions ; or, dans ce passage de *La Sagesse*, il est également question de la connaissance de Dieu par la seule observation de la nature, abstraction faite de la révélation. La tradition aurait précisément disculpé chaque païen en particulier, et l'aurait exempté de péché, puisqu'elle lui transmettait une fausse idée de Dieu. Enfin, si l'observation intelligente de la nature ne peut procurer la vraie connaissance de Dieu, ce n'est pas un sentiment obscurci et faussé qui la procurera davantage, puisqu'il faut une vérité connue pour redresser l'erreur. Les théologiens devraient bien méditer ces paroles d'Ulrici (*Dieu et Nature*, Leipsig, 1862, introduct.) : « Depuis Kant, le fameux critique des preuves de l'existence de Dieu », dit-il, « l'opinion s'est de plus en plus répandue parmi les croyants, aussi bien que parmi les incrédules, que l'existence de Dieu ne se pouvait prouver. Les théologiens eux-mêmes abondent en ce sens, ils se moquent des efforts tentés en cette vue, les regardent comme entièrement vains, et ce qu'il y a de plus singulier, c'est qu'ils s'imaginent servir

festé. Sa nature invisible a été, depuis la création du monde, démontrée à l'esprit qui réfléchit par le moyen de ce qui a été créé.

Maintenant donc, quel témoignage le monde rend-il à Dieu ?

Le monde visible existe ; donc il existe quelqu'un par qui le monde existe, et ce quelqu'un, c'est Dieu.

Dans le monde visible il y a mouvement, activité, vie; donc il existe *quelqu'un* de qui il faut que tout mouvement tire son origine, et ce quelqu'un, c'est Dieu.

Il y a aussi de l'ordre dans le monde que nous voyons; donc il existe *quelqu'un* qui a disposé et composé cet ordre ; et cet esprit ordonnateur n'est autre que Dieu.

Développons cette triple preuve.

Il existe un Dieu, de qui vient le monde visible, et généralement tout ce qui existe autour de nous, les objets visibles existent, nous existons nous-mêmes. D'où venons-nous ? D'où viennent les choses qui sont dans le monde ? Sommes-nous par nous-mêmes ? Non, car nous ne sommes que depuis peu. Si nous existions par nous-mêmes, nous existerions de toute éternité, nous existerions nécessairement et toujours. Notre existence n'aurait pas commencé dans le temps, elle ne serait pas contin-

ainsi la foi qu'ils prêchent. La théologie mod-·ne, en laissant ainsi de gaîté de cœur tomber les preuves de l'existence de Dieu, n'abdique pas seulement comme science, mais encore elle sape par la base la foi et la religion dont elle est la theologie. Ils ne font pas attention que la croyance sur autorité suppose la croyance à l'autorité, et que cette croyance, si elle n'est soutenue par des raisons, n'est à son tour qu'une adhésion tout arbitraire et subjective. » (Cf. *Prem. sur le troisième chapitre.*)

gente. Les choses visibles qui nous environnent existent-elles par elle-même? pas davantage. Si l'homme n'est point par lui-même, les objets extérieurs, à plus forte raison, n'existent point par eux-mêmes, car ils ont moins de droit à l'existence absolue que l'esprit pensant de l'homme, qui les voit d'ailleurs naître et disparaître. Tout ce qui existe a donc sa raison d'être, non en soi-même, mais dans un autre qui n'a plus sa raison d'être hors de lui-même, mais en lui-même, dans un autre qui possède l'existence de lui-même, et qui n'est pas par conséquent un être relatif, dépendant, contingent, mais un être absolu, nécessaire et suprême, qui est Dieu.

Donnons encore une autre expression à la même pensée. Il y a des êtres qui existent et qui pourraient ne pas exister; en d'autres termes, des êtres possibles et contingents. Donc il existe un être qui est éternellement, c'est-à-dire un être nécessaire. Car, lorsqu'un être, qui pourrait exister ou ne pas exister, existe réellement, il faut qu'il y ait une raison pourquoi il existe. Cette raison, il ne la possède pas en lui-même, car en tant qu'être simplement possible, il pourrait tout aussi bien ne pas exister. Donc, il a sa raison d'être dans un autre qui, lui, existe et doit exister par essence, dans un être nécessaire et absolu, en Dieu. Donc, Dieu existe comme être absolu, nécessaire en dehors et au-dessus du monde, c'est-à-dire au-dessus de cet ensemble de choses relatives, au-dessus de tout [1].

[1] Pour ce qui est de l'objection soulevée par Kant contre cette preuve, Hégel (*Œuvr.*, XII, p. 377) en a très-bien vu le faible : « Kant prétend que la pensée ne doit pas s'élancer par-delà le monde sensible; il faudrait plutôt nous expliquer comment

Cependant l'athéisme pourrait encore objecter qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à un premier être nécessaire et absolu. Une chose a sa raison dans une autre, celle-ci encore dans une autre, et ainsi de suite dans une série sans fin ou dans un enchaînement circulaire, ou une chose en détermine une autre et est déterminée par elle, ou chaque être donne la vie et la reçoit à son tour [1].

Quel que soit l'appareil philosophique dont on entoure cette objection, de quelques fleurs poétiques qu'on la pare, elle n'en contient pas moins une contradiction radicale, une absurdité achevée; car, outre qu'on imagine ainsi une série infinie qui, augmentée de chaque être qui naît, devient encore par là plus infinie, outre qu'on forge ainsi un infini qui serait égal à quelque chose de fini, égal même à une somme qui doit se composer par l'addition de purs néants, indépendamment de ces contradictions qu'aucune saine raison ne peut admettre, la question n'est que tournée par ce moyen et non pas résolue. Aristote [2] dit qu'en matière de causes on ne peut reculer jusqu'à l'infini, mais qu'il faut nécessairement admettre une cause première et suprême, sans laquelle aucune cause moyenne n'est concevable. Car dans cette

la pensée pénètre dans le monde sensible... Quand on parle de raison, quel sens ce mot peut-il avoir, sinon que la raison ainsi que son idée doit être conçue comme indépendante du monde sensible ? » Cette même objection est déjà posée et réfutée par saint Thomas (*Contr. gent.*, I, c. 12).

[1] C'est l'objection récemment faite par Moleschost, *Circulation de la vie.*

[2] *Métaph.*, II, 2.

prétendue série d'êtres déterminés et déterminants, il ne s'en trouve pas un qui soit la cause complète et absolue d'un autre, mais tous ne sont que des causes moyennes. Si les êtres isolés ne sont pas cause totale, la série ne le sera pas davantage, puisque la disposition en série ne saurait ôter aux choses ainsi disposées, leur nature comme pures causes moyennes. La série serait donc comme une chaîne dont le premier anneau, celui qui doit porter toute la chaîne, flotterait en l'air. Chaque élément de la série dépend d'un autre, et cela, que la série soit en droite ligne ou bien en ligne courbe, peu importe ; donc il est nécessaire d'admettre quelque chose d'indépendant, de nécessaire, d'où découle toute la série, et à quoi elle reste suspendue, et ce quelque chose, c'est Dieu. Encore, dans l'hypothèse en question, faudrait-il admettre autant de séries infinies qu'il y a de séries organiques, chaque être ne produisant que son semblable [1].

Ce n'est pas seulement la saine philosophie, mais c'est encore l'histoire qui repousse cette objection : « Nous « croyons avec Deluc », dit Saussure [2], « que l'état actuel « de notre globe terrestre n'est pas aussi ancien qu'une « certaine philosophie se l'est figuré ». « Je prétends « soutenir une autre vérité », dit Dolomieu [3], « que les « œuvres de Deluc m'ont fait voir clairement, que je « tiens pour incontestable, dont je trouve la preuve à

[1] Cette énormité a cependant été admise par Ezolbe (*Neue Darstellung des sensualismus*, p. 168). Selon lui, toutes les espèces de cristaux, d'animaux, de plantes, sont éternelles.

[2] *Voyage dans les Alpes*, § 625.

[3] *Journal de physique* I, p. 42.

« chacune des pages de l'histoire de l'homme, à laquelle « rendent témoignage tous les phénomènes de la nature, « je prétends que l'état actuel de notre continent n'est « pas très-ancien ». — « S'il y a quelque chose de dé- « montré en géologie », dit Cuvier[1], « c'est que la surface « de notre globe a été le théâtre d'une grande et soudaine « révolution, laquelle ne peut se reculer à plus de cinq « ou six mille ans ». Lucrèce[2] lui-même, le poëte de l'athéisme, n'a pu s'empêcher de rendre à la nouveauté du monde et de la race humaine, un témoignage que Cuvier a confirmé, lorsqu'il a dit : « La vie n'a pas toujours été « sur la terre, et il est facile de marquer l'époque où elle « commence à s'y montrer[3] ». « Des philosophes ont af- « firmé, dit Liebig[4], que la vie existait dès l'éternité, « qu'elle n'avait pas eu de commencement. L'exacte obser- « vation de la nature a démontré qu'à une certaine période, « la terre possédait une température avec laquelle toute « vie organique est impossible, puisque le sang se fige déjà « à 78 degrés. L'observation a donc démontré que la vie

[1] *Discours sur les révolutions du globe,* p. 352. Cf. les auteurs les plus récents surtout, Burmeister, *Histoire de la création,* p. 270. Il distingue trois périodes : l'homme ne commence à paraître qu'avec la troisième et dernière de ces périodes, le diluvium; de même Quenstedt, *Epoq. de la natur.,* p. 61. *Autrefois et aujourd'hui,* p. 235.

[2] « Si le ciel et la terre n'ont pas eu de commencement, s'ils sont éternels, pourquoi avant la guerre de Thèbes, avant la prise de Troie, ce silence de la poésie, pourquoi avant cette époque ne se trouve-t-il ni actions héroïques, ni œuvres poétiques, etc. » (Lucr., *De natura rerum,* V, 325.)

[3] *Discours sur les révolut. du globe,* p. 24.

[4] *Gazette d'Augsb.,* n° 24.

« organique a eu un commencement sur la terre ». Aussi la certitude historique s'arrête-t-elle chez tous les peuples à la même époque, c'est-à-dire au huitième siècle en remontant avant notre ère [1]. Les arts et les sciences que l'histoire voit naître et dont elle suit le développement régulier dès leurs premiers pas jusqu'à la maturité, rendent le même témoignage. Ces faits ne laissent pas de place pour une succession infinie d'êtres humains antérieurs à nous, pour une éternité de la race humaine [2].

[1] De Maistre, *Soirées*, I, p. 93. — « Est-il possible que ce soit un simple hasard qui donne un résultat aussi frappant, et qui fasse remonter à peu près à quarante siècles (environ 2000 ans avant Jésus-Christ), l'origine traditionnelle des monarchies assyrienne, indienne et chinoise? Les idées de peuples qui ont eu si peu de rapports ensemble, dont la langue, la religion, les lois n'ont rien de commun, s'accorderaient-elles sur ce point si elles n'avaient la vérité pour base? » Cuvier, *Discours sur les révolut. du globe*.

[2] Lorsque Aristote (*Metaphy.*, XII, 8 : *de Cœlo*, I, 3; Polit. VII, 18) émet l'opinion que chaque art, chaque science a été trouvée, perdue et retrouvée un nombre infini de fois, cette assertion ne repose sur aucune raison objective et réelle, mais n'est que la conséquence de sa manière erronée de considérer le temps comme une durée sans commencement ni fin. Cf. *Physic.*, VIII, 1. *De Cœlo*, I, 10. Ces séries interminables de siècles par lesquelles les orientaux comptaient l'âge du monde et le leur, ne sont que des fictions et des mythes. Voyez Luken, *les traditions de la race humaine*, pag. 258. Les anciens eux-mêmes ne prenaient pas au sérieux ces prétentions. Cf. Cic. *De Divin.*, I, 19. Diodor., I, 26. Macrob., Saturn., I. Les observations astronomiques ne sont pour rien dans ces exagérations de l'antiquité du monde. Les plus anciennes observations des Chaldéens ne remontent qu'à l'an 721 avant Jésus-Christ. Cf. Humboldt, *Kosmos*, II, p. 196. Et celles des Egyptiens ne sont pas plus anciennes. Selon Ritter (Afriq. I, p. 843), l'âge de la vallée du Nil ne peut dépasser 2960 ans avant Jésus-Christ. Louxsor et Thèbes dans la Haute-Egypte ont été construits vers 1400 avant Jésus-Christ. Cela résulte des calculs qui ont été faits sur l'élévation du sol, causée annuellement par les inondations du fleuve.

Passons à la seconde démonstration. Le monde existe, mais non pas simplement comme une masse inerte et morte; nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour y apercevoir du mouvement, de l'activité, de la vie, depuis les corps célestes qui circulent avec rapidité dans d'immenses orbites, jusqu'aux cristaux dont la formation s'effectue lentement dans les secrètes profondeurs de la terre; depuis le papillon qui se balance dans un rayon du soleil printanier, jusqu'au lion qui bondit dans le désert; depuis le ver qui rampe dans la poussière, jusqu'à la marche régulière des idées dans l'esprit de l'homme. Mais toujours le mouvement se communique d'un objet à un autre : un acte de la volonté meut le bras, le bras meut la fronde, la fronde lance la pierre, qui va frapper le but. Ainsi un vaste courant de mouvement, d'activité, de vie traverse tout l'univers, mouvement mécanique, organique, spirituel[1]. Ce mouvement nécessairement s'épanche d'une source, s'élance d'un principe duquel part tout mouvement et toute vie, et qui lui-même n'est pas mû par un autre. Cent billes qui se meuvent en ligne droite par un mouvement qui s'est successivement communiqué de la première à toutes les autres, ne supposent-elles pas une main qui, mue par une volonté, a donné le premier choc? Et si l'état des choses m'empêchait de voir cette main, en serait-elle pour cela moins évidente pour mon intelligence[2]? Ce premier principe de

[1] Les anciens définissent le mouvement : *Actus entis in potentia, quatenus est ens in potentia.* (Cf. Aristot., *Physic.*. III, 1 ; Thom. in III) ; Joan. Damasc., *Dialect.*, c. LXI.

[2] De Maistre, *Soirées*, I, 286.

:out mouvement, c'est Dieu, qui a la vie en lui-même, Dieu principe et source de tout ce qui vit et se meut dans l'univers. Dieu qui n'est rien que vie, qui est la vie elle-même, qui est pure activité, pur esprit. « Comment », lit Aristote[1], « quelque chose pouvait-il être mu avant qu'il existât une force motrice? Donc Dieu existe, Dieu pur et suprême Esprit[2] ».

Notre troisième preuve entourera cette conclusion

[1] *Metaphys.*, IV, 6. — C'est pourquoi Clarke, disciple de Newton, dit en parlant de l'attraction sur laquelle repose tout le mouvement des corps célestes : « Elle peut être l'effet d'une impulsion, mais qui n'a certainement rien de matériel dans son principe : elle est l'effet d'une cause immatérielle ». *Phys. de Rohault*, traduct. latine de Clarke, II, c. XI, 15). — « Le seul être, dit Cauchy (*Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences*, tom. XXI, Paris, 1845), duquel la force physique puisse venir, est l'Être nécessaire. La force est une expression de sa volonté. Les différentes forces productrices de l'équilibre et du mouvement ne sont que des causes secondaires. — La gravitation universelle, l'attraction réciproque de deux corps en raison inverse du carré de la distance, est une loi qui est l'expression de la volonté de Dieu ». — Newton avait déjà dit lui-même : « Je n'affirme nullement que la pesanteur soit essentielle aux corps ». Et Leibnitz (*Contr. atheist.*): La mobilité est une qualité des corps, mais non pas le mouvement ». — On conçoit que la matière suive aujourd'hui les lois infaillibles qui la régissent et qui conservent une régularité invariable ; mais il a fallu une impulsion première, qui a tout ordonné pour l'inépuisable série des temps. Les déviations mêmes que présente l'admirable système des cieux attestent la présence immanente et indéfectible de celui qui les a faits. Le surnaturel est partout..... seulement, il faut que la science se résigne à résoudre certains problèmes autrement que par une observation impossible ; et celui de l'origine de toutes choses, est un de ces problèmes auxquels on ne renonce que par timidité, tout en croyant pratiquer une sage réserve. La question de l'origine est inévitable, et il ne servirait de rien de vouloir l'éluder (Barthélemy Saint-Hilaire, *Journal des savants*, 1862, pag. 607).

[2] P. Janet, dans son livre intitulé *le Matérialisme en Allemagne*, a repris comme nous cette preuve tenue pour surannée par plusieurs philosophes.

d'une plus éclatante lumière encore. Ce mouvement que nous apercevons dans l'univers, ce n'est pas un mouvement qui ait lieu au hasard, sans aucun plan, qui se perde dans l'indéterminé, c'est au contraire un mouvement qui se coordonne partout à un but déterminé. Tout ce qui existe dans ce monde visible, que l'on considère les choses dans l'ensemble et en grand, que l'on étudie tel ou tel organisme pris à part, tout porte l'empreinte incontestable de l'ordre et d'une disposition intentionnelle [1]. Mais un ordre, mais une intention révèlent une intelligence qui ordonne et dispose en vue d'une fin. Donc le monde visible est l'œuvre d'une intelligence qui a mis les choses dans l'ordre où elles sont, et qui s'est servie des choses pour exprimer la beauté de l'ordre. Le monde est donc une œuvre créée par une intelligence infinie — Dieu.

Mais l'athéisme élève une objection. Cet ordre, cet arrangement que la nature déploie dans son ensemble comme en toutes ses parties, n'est pas du tout l'œuvre d'une cause intelligente et agissant avec intention ; c'est tout simplement l'œuvre du hasard [2]. Mais c'est là vouloir

[1] Un marin ayant fait naufrage fut jeté dans une île qu'il crut d'abord inhabitée ; mais, peu après, il remarqua une figure de géométrie tracée sur le sable du rivage, il en conclut aussitôt qu'il y avait des hommes dans l'île, et il en rendit grâces au ciel. « Une semblable figure prouverait-elle moins, si elle était tracée dans le ciel ? » demande Jos. De Maistre. — Parce que l'homme est un esprit ordonnateur, il reconnaît la marque de l'esprit partout où il voit le sceau de l'ordre. — *Omnis ordinatio est rationis*, dit saint Thomas.

[2] Voyez Lucrèce, *De natura rerum*, liv. v, 420 :

Nam certe neque concilio primordia rerum
Ordine se suo quæque sagaci mente locarunt;

mener l'esprit qui invinciblement recherche la raison les choses, à se payer de mots vides de sens et d'idée. t en effet, qu'est-ce que le hasard ?

C'est un mot et rien de plus, c'est l'X de notre calcul, 'est la grandeur inconnue que nous posons, parce que t tant que nous ignorons la vraie cause. Mais, prendre le asard pour cause à l'exclusion d'une cause proprement ite, c'est admettre une conception vaine et creuse, un ur néant comme cause de l'existence et de l'ordre réel, ela revient à admettre un effet sans cause, c'est un pur u de mots dont l'irréflexion peut seule se contenter [1]. *i une rencontre fortuite d'atomes,* dit Cicéron [2], *a pu ormer cet univers, pourquoi n'a-t-elle encore produit ni n temple, ni un portique, ni une ville, ni même une aison, œuvres beaucoup moindres et plus faciles ?* « La belle harmonie qui règne entre toutes les parties de ce grand univers », dit Mædler [3], « montre, on ne peut le

Nec, quos quæque darent motus pepigere profecto :
Sed, quia multa modis multis primordia rerum,
Ex infinito jam tempore percita plagis,
Ponderibusque suis consuerunt concita ferri,
Omnimodisque coire, atque omnia pertentare,
Quæcumque inter se possint congressa creare ;
Propterea fit, uti, magnum volgata per ævum,
Omnigenos cœtus et motus experiendo,
Tandem conveniunt ea, quæ conventa repente
Magnarum rerum fiunt exordia sæpe,
Terræ, maris et cœli generisque animantum.

[1] Pour Démocrite, déjà l'allégation du hasard n'est qu'une cuse de l'ignorance ; parce que, en effet, il n'y en a pas. ans Stobée, *Eclog. Ethic.*, p. 344.)

[2] *De natur. Deor.*, l. II.

[3] *Les comètes.*

« méconnaître, les traces d'une volonté intelligente et « libre dans son action..... Les comètes sont des marques « évidentes du gouvernement de l'univers par une divinité « toute sage et toute-puissante ». — « Le monde », dit Agassiz [1], « est la manifestation d'une pensée aussi « puissante que féconde, la preuve d'une bonté aussi infi- « nie que sage, la démonstration claire de l'existence d'un « Dieu personnel, premier auteur de toutes choses, régu- « lateur de l'univers, dispensateur de tous biens ».

Lorsque l'athéisme nous allègue la nature avec ses forces et ses lois nécessaires, ce n'est là qu'un nouveau subterfuge. Toute loi suppose un législateur, et cet effet si constamment régulier des forces nous oblige doublement à rechercher la raison suffisante qui a déterminé de la sorte et non autrement un tel mode d'action. L'on parle d'un ordre où l'intention n'est pour rien, d'une régularité inconsciente que présentent les phénomènes positifs de la nature, mais ce n'est là que le fait pur et simple, le fait brut pour ainsi dire et constaté indépendamment de toute autre considération. Et ce mot, loin de résoudre l'énigme, en montre au contraire toute la difficulté; car la question est précisément de savoir comment un ordre si parfait, si profondément intentionnel, pourrait n'être qu'aveuglement et inconscience. Ce n'est pas faire preuve d'intelligence que de se payer ainsi d'une vaine phrase qui n'a que l'apparence de la pensée[2]. On s'efforce en vain de donner le change à la logique, en

[1] *Les poissons fossiles,* I, pag. 171.

[2] Voyez Trendelenburg, *Logische untersuchungen,* II, pag. 2[illegible]

cherchant à rendre raison de la diversité des effets produits par la diversité des forces qui sont en jeu. Qu'est-ce qui a diversifié ces forces jusqu'à leur faire produire des effets si divers, des effets reposant sur des idées diverses, mais d'une diversité si bien ménagée qu'elle produit l'harmonie de l'ensemble? La diversité produisant l'harmonie, qu'on explique cela autrement que par l'intelligence[1] :

> Mais à défaut d'une idée,
> Un mot vient qui la supplée.

Platon signalait déjà comme un préjugé de la multitude ignorante, « la croyance que tous ceux qui s'occupaient de l'astronomie ou des sciences y ayant rapport, étaient sur la pente de l'athéisme, parce qu'ils ne voyaient dans tous les phénomènes que l'action de lois nécessaires, excluant l'intervention d'une cause intelligente et libre. Il suffit, pour être convaincu du contraire, de savoir que c'est l'âme qui est la première et la plus ancienne, qu'elle est l'origine du mouvement et de l'ordre. Déjà, parmi les hommes du temps passé, quelques-uns des plus instruits avaient pressenti ce qui est maintenant admis comme une vérité incontestable, sa-

[1] Voyez *Ibid.*, p. 26. Ce que les lettres de l'alphabet sont pour l'Iliade d'Homère, les atomes le sont à l'égard des différents organismes, c'est-à-dire la cause matérielle, mais non la cause formelle, la cause adéquate, celle qui donne la raison suffisante par laquelle le poëme ou les corps sont devenus tels et non pas autres qu'ils ne sont. C'est d'une part l'idée conçue dans l'esprit du poëte, de l'autre, l'idée conçue dans l'esprit du Créateur, qui ont différencié ce qui était de soi-même indifférent.

« voir qu'il était absolument impossible que des corps « inanimés et dénués d'intelligence formassent seuls une si « admirable régularité, une ordonnance si exactement « calculée. Déjà même quelques-uns avaient osé dire « ouvertement ce qu'ils pensaient, et soutenir que ce bel « ordre du monde ne pouvait être l'œuvre que d'une « suprême intelligence [1] ».

La question est précisément de savoir d'où sort cette harmonie qui n'a pas conscience d'elle-même ; c'est ici que commence cet étonnement que Platon et Aristote ont marqué comme le commencement de la philosophie [2]. « S'il y avait », dit le Stagyrite, « des hommes qui eussent « toujours habité sous terre, dans de superbes demeures, « ornées de statues et de tableaux, remplies de toutes les « choses qui passent pour faire le bonheur de la vie ; mais « cependant qui ne fussent jamais venus sur la terre, « ayant seulement entendu dire qu'il existe une puis- « sance et une providence divine ; cela supposé, si, après « un certain laps de temps, leur séjour souterrain ve- « nait à s'ouvrir et qu'il leur fût possible d'en sortir ; « lorsque tout à coup ils verraient la terre, la mer, le « ciel, qu'ils apprendraient à connaître la beauté des « nuages, la force des vents, lorsque surtout ils regar- « deraient le soleil, sa magnificence, son éclat, la pro- « priété qu'il a de produire le jour par la diffusion de sa « lumière dans tout l'espace du ciel ; lorsqu'ils admire- « raient durant la nuit la multitude des astres dont le

[1] *De legg.*, XII, p. 967. *Apolog. Socrat.*, p. 18.

[2] *Theætet.*, p. 203. — *Metaphys.*, I, 2.

« ciel est parsemé et orné, les phases successives de la « lune, les levers et les couchers de tous ces corps cé- « lestes, leurs révolutions si régulières et si exactes ; « lorsqu'ils contempleraient toutes ces merveilles, assu- « rément ils en concluraient qu'il y a des dieux et que « ces grandes choses sont leur œuvre ».

Voici une dernière objection qu'on a faite. « Cette « preuve tirée de l'ordre qui règne dans le monde », a-t-on dit, « établirait tout au plus l'existence d'un ordon- « nateur, d'un architecte du monde, lequel aurait mis en « œuvre, façonné et formé une matière qu'il aurait « trouvée sous sa main, mais non l'existence d'un Créa- « teur, auteur et maître absolu de tout ce qui existe [1] ». — Mais cette forme intentionnelle des choses n'est pas une forme extérieure et accidentelle, mais intime, essentielle et substantielle ; cette forme est l'idée, la nature et l'essence même des choses dont par conséquent elle est inséparable. La conformation intentionnelle n'est pas simplement adaptée aux choses ; elle est dans le fond, elle est le fond même des choses ; ou si l'on veut elle constitue avec le fond un tout identique inséparable en vertu même de son idée [2]. Est-ce que la conformation intentionnelle n'est pas le moment essentiel de l'organisme qui ne saurait même se concevoir sans elle ? Celui donc qui a posé les formes, a aussi posé l'essence, car la forme est essentielle ; donc il n'est pas seulement l'architecte, mais encore le Créateur du monde [3].

[1] Kant, *Critique de la raison pure*, p. 100.

[2] Τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι. (Aristot. *Metaphys* ,VI, 8.)

[3] *Necessitas naturalis inhærens rebus, quæ determinantur ad unum,*

Mais est-il bien vrai que l'ordre et la convenance règnent partout dans le monde ? N'est-ce pas plutôt là une supposition aussi gratuite qu'elle est ancienne ? « A côté de la « convenance ne rencontrons-nous pas la disconvenance « ou la fortuité dans la nature ? Ne voyons-nous pas le « mal à côté du bien ? Lorsqu'au printemps, par exemple, « la pluie et le soleil ont développé les germes des plantes « et les boutons des fleurs de la manière la plus conve- « nable, quoi de plus inopportun qu'une gelée qui vient « tout détruire [1] ? »

Pitoyable sophistique ! Est-il donc nécessaire, pour affirmer qu'il y a convenance et harmonie dans un tout, de pouvoir rendre raison de tous les rapports particuliers ? « Un garde-temps perdu dans les forêts d'Amérique », dit de Maistre, « et trouvé par un sauvage, lui démontre « la main et l'intelligence d'un ouvrier aussi certaine- « ment qu'il les démontre au plus savant astronome ». Ce qui paraît sans but lorsqu'on le considère dans un horizon restreint, lorsqu'on veut le rapporter à quelque chose de

est impressio quædam Dei dirigentis ad finem, sicut necessitas, qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id, quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum natura ; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, ad violentiam pertinet (Thom. Aquin. *Summ. theolog.*, I, qu. CIII, art. 1. — « L'art, dit Buffon (Tom. IX, p. 12), a son modèle dans les œuvres de la nature ; toutes les inventions des hommes ne sont qu'une grossière imitation de ce que la nature crée dans la perfection ».

[1] Strauss, *Glaubens Ehere*, II, pag. 384. — « L'apparente disconvenance ou fortuité des événements dans l'histoire de chaque peuple et de tous les peuples, est un sujet, comme on sait, exploité outre mesure par Voltaire, et qui lui a fourni le sujet de plusieurs satires ou pamphlets contre la divine Providence ». (*Candide, Le tremblement de terre de Lisbonne,* etc.)

particulier, ne peut-il donc en trouver un dans le vaste ensemble de la création, et le fait spécial objecté ci-dessus ne pourrait-il trouver sa raison et son opportunité, par exemple dans la distribution du chaud et du froid sur toute la surface du globe? « La mission et la fin de « toutes les créatures est de concourir », dit saint Augustin, « à la beauté de l'univers; et les détails qui nous font « peine, s'harmonisent parfaitement dans l'ordre géné- « ral ». Nous n'avons pas la prétention de savoir discerner partout et toujours l'intention et la convenance suprême des choses, encore moins celle de dresser *une table des causes finales*, ni de montrer quel rapport immédiat et visible a tout ce qui existe avec l'utilité et l'agrément de la vie humaine: nous affirmons seulement qu'il y a dans le monde intention et convenance, et, ramenée à cette forme générale, notre assertion est incontestable. Ne fût-elle démontrée que dans un brin d'herbe, l'intention et la symétrie supposeraient encore qu'un Créateur tout sage et tout puissant a posé cette fin et ces moyens qui sont en rapport entre eux.

Qui dit Créateur dit un être tout-puissant; car appeler du néant à l'être, poser de nouveaux êtres, jeter un pont sur l'abîme ouvert entre le néant et l'être, c'est là la prérogative de Dieu, de l'absolu exclusivement. L'esprit fini et contingent opère sur une matière qui limite son action et lui impose ses conditions, il la forme, il la façonne, il lui donne une figure, mais il ne produit rien qui n'existât déjà en substance. Etre conditionnel, son action ne peut qu'être conditionnelle comme lui [1].

[1] « Dieu », dit S. Thomas (*Summa theolog.*, I, qu. XLIV, art. 4),

Comment donc devons-nous nous représenter la puissance créatrice de Dieu? Nous la concevons, nous la reconnaissons, nous la proclamons nécessaire, parce que le monde nous conduit nécessairement là ; mais quant à nous la représenter telle qu'elle est en elle-même, c'est chose pour nous à jamais impossible, parce que l'esprit fini ne peut se faire une représentation que de ce qui est compris dans sa sphère, et entré dans le monde des phénomènes visibles pour lui. «Jamais», dit avec raison un écrivain de beaucoup de pénétration, « nous ne pour« rons découvrir le comment mystérieux de l'être et de « l'existence [1]. Cette question n'aurait de l'importance « pour nous que si notre connaissance devait avoir pour « fin la création d'un monde. Or, comme nous n'avons « point à créer un monde, mais uniquement à com« prendre celui qui est devant nous, nous connaissons « seulement d'une manière générale que l'être est une

« est absolument actif, est l'activité pure (*agens tantum*); il n'est donc ni gêné, ni borné par rien dans son action, tandis que les causes finies ne sont pas purement actives, mais actives et passives tout ensemble, en tant qu'assujéties à la fin qu'elles veulent atteindre, en tant qu'obligées de subir la condition de la matière sur laquelle elles opèrent. A l'idée de Dieu considéré comme le souverain être, qui est activité pure, esprit pur et absolu, répond la création, mais la création libre. Ce n'est qu'à la condition d'une création *ex nihilo*, que Dieu est la cause première, absolue et complète de toutes choses ; et puisqu'il est cette cause, il s'ensuit que la puissance créatrice lui convient à lui exclusivement ». *Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus* ». (*Thom.*, I, quæst. XLV, Art. 5). Admettre une puissance créatrice secondaire, c'est donc une contradiction *in adjecto.*

[1] Lotze, *Psychologie médicale.*

« merveille dont nous devons nécessairement supposer « l'éternité en Dieu, dont l'origine dans les créatures se « présente à nous simplement comme un fait, mais sans « qu'il nous soit possible de pénétrer le mystère de sa « production ».

Quant à l'axiome des Epicuriens : *De rien rien ne se fait*, allégué de nouveau par nos modernes philosophes, avec une si pleine satisfaction, avec un accent si marqué de triomphe, il n'y a rien au monde de plus superficiel que ce propos, bon tout au plus pour satisfaire une cervelle la moins versée dans les matières philosophiques. Cette maxime repose, en tant qu'on en veut faire une objection contre la création, sur une duperie de l'imagination, sur une conception toute puérile. Elle consiste, cette pure fantaisie, à transporter dans le domaine de l'esprit les procédés du monde de la matière, à combiner ensemble non des idées, mais des images fantastiques, des représentations sensibles ; en sorte qu'elle se représente la création comme un passage, un changement du rien en quelque chose qui est le monde, dans le sens d'une causalité matérielle, comme serait par exemple le passage, le changement de la matière terrestre aux fleurs et aux fruits par le procédé organique de l'assimilation. Si l'on prend le mot : *De rien,* dans le sens d'une matière préexistante qui se changerait au monde, deviendrait le monde, l'axiome : *De rien rien ne se fait*, alors serait incontestablement vrai, et il n'est pas besoin d'une grande pénétration pour voir cela. Mais tel n'est pas, tant s'en faut, le sens de cette proposition : *Dieu créa de rien le monde.* Cette expression a précisément été choisie pour donner l'exclusion à une matière préexistante quel-

conque, et c'est en abuser étrangement que de vouloir lui faire dire que le néant soit comme la mère, la source et la matière de l'être [1].

Pour celui qui rejette l'idée de la création libre, l'existence du monde est donc une énigme indéchiffrable. « Le premier commencement des choses », dit Carus [2], « la manière dont elles sont émanées de l'esprit éternel « et primordial, source nécessaire du monde, voilà une « question enveloppée de ténèbres non moins impéné- « trables pour nous, dans l'état actuel de nos connais- « sances, que ne le sont aussi celles qui dérobent à notre « regard la question de savoir comment un jour toute « cette émanation pourra rentrer dans cette source éter- « nelle et y disparaître (?) ; il est encore plus difficile de

[1] Lorsqu'on dit que quelque chose *est fait de rien*, cette façon de parler implique la négation d'une cause matérielle. (Thom. Aqui. *Summa theolog.* I, qu. XLV, Art. 1. — « Lorsque nous affirmons », dit S. Augustin, (*Op. imperf. cont. Julian.*, V, 31), « que Dieu a créé le monde de rien, nous n'accordons pas pour cela une existence quelconque au néant, nous ne voulons que séparer l'essence de Dieu de l'essence des créatures ». — Rien ne porte davantage l'empreinte de l'incapacité, pour ne pas dire de l'ineptie philosophique, que le raisonnement suivant d'une des fortes têtes de la philosophie matérialiste, de Broussais : « Je sens comme beaucoup d'autres qu'une intelligence a tout coordonné ; je cherche, si je peux en conclure, qu'elle a tout créé ; mais je ne le peux, parce que l'expérience ne me fournit pas la représentation d'une création absolue... On avait beau me dire : La nature ne peut s'être faite par elle-même, donc une puissance intelligente l'a faite. Je répondais : Oui, mais je ne peux me faire une idée de cette puissance ». — La pensée, et non l'imagination, non la fantaisie représentative, doit décider la question de la création ou de la non-création du monde. — « La nature invisible de Dieu », dit l'Apôtre (*Rom.*, I, 20), « se manifeste par les œuvres divines à l'esprit (νοούμενα καθορᾶται), *à l'esprit,* non pas à la fantaisie dans des images sensibles ».

[2] *Psycholog.*, p. 27.

« savoir en vertu de quelle raison nécessaire s'est faite « une manifestation du monde. En pareil cas nous « sommes, sans restriction, de l'avis de Dante qui, dans son « *State umana gente al quia*, renvoie le genre humain « sur le *parce que* ».

Ainsi donc rien de plus vrai, on le voit par les développements où nous venons d'entrer, que cette parole de l'Apôtre : *La nature invisible de Dieu se manifeste par la création, œuvre de sa toute-puissance.*

Après le témoignage de l'histoire, après celui de la nature, il nous reste à entendre celui que l'esprit pensant rend aussi à Dieu par une voix sortie des plus intimes profondeurs de son être.

Déjà, dans un précédent chapitre, nous avons parlé de ces premiers principes de notre raison, d'après lesquels se règle toute l'activité de notre esprit, principes qui constituent l'essence et la forme fondamentale de notre pensée, et desquels, comme d'un germe fécond, s'élancent toutes nos connaissances dans tous les domaines de la vie intellectuelle et morale. Ces idées fondamentales de la logique, des mathématiques, de la métaphysique et de la morale, nous les connaissons tous, elles nous sont communes à tous, et par conséquent elles sont autre chose que des vues subjectives. Il est, il demeure vrai, par exemple que le tout est plus grand que sa partie, que le bien est à pratiquer, le mal à éviter. Cela ne cesserait pas d'être vrai, quand même notre raison, qui le connaît, cesserait d'exister. Cependant ces principes ne sont pas notre œuvre, nous ne les avons pas produits.

D'où viennent-ils donc ces premiers principes? Et, puisque par eux descend toute vérité dans l'esprit des hommes,

d'où vient donc la vérité elle-même ; qu'est-elle en elle-même ; où est-elle ; quelle est son origine et son séjour, puisqu'elle existe déjà avant et sans la pensée de l'esprit de l'homme ? D'où vient la vérité ?

Est-elle l'œuvre de notre entendement ? Non, nous entendons la vérité, mais nous ne la créons pas. Notre connaissance est une *reconnaissance* de la vérité. Celle-ci existe avant que nous l'ayons reconnue ; elle demeure vérité même après que nous avons cessé de penser à elle.

« Si j'avais créé la vérité », dit saint Augustin [1], « je « pourrais dire : Ma vérité. Mais qui jamais s'est exprimé « de la sorte ? La vérité n'est pas à moi, n'est pas à vous, « n'appartient pas à un autre ; elle est notre héritage « commun à tous. Vous nous invitez, ô Dieu, au partage « de la vérité, et par là vous nous enseignez que nous ne « devons pas chercher à en faire notre bien privé, de peur « que nous n'en soyons à jamais privés [2]. Car celui « qui prétend s'attribuer en propre ce dont vous avez « fait l'héritage commun de tous, celui-là est bientôt « réduit de ce fonds commun à son propre fonds, c'est-« à-dire de la vérité au mensonge ; car celui qui ment « parle de son propre fonds ».

On ne peut pas même dire : le vrai est ce qui répond à notre raison. Car la vérité demeure éternellement vraie,

[1] *Confess.* XII, 25.

[2] *Ut nolimus eam habere privatam, ne privemur ea.* — Héraclite avait déjà signalé l'isolement de la pensée qui s'affranchit de tout lieu, avec la raison objective et divine, comme la racine de toutes les erreurs. — Cf. *Sextus Empiricus,* VII, 133 : Διὸ καθ' ὅτι ἂν κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν· ἃ δε ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.

quand même notre raison ni aucune raison créée n'existerait pour la connaître, de même que la lumière existe dans la création, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'yeux pour en jouir. Du moment qu'une raison créée existe, la *rationabilité*, pour ainsi dire, ou l'essence de cette raison, consiste précisément en ce qu'elle connait la vérité ; c'est ainsi que l'œil matériel n'a besoin que de s'ouvrir pour voir la lumière, parce qu'il a été proprement organisé pour cette fin. La lumière n'est pas produite par l'œil, au contraire l'œil a été fait pour la lumière. De même la vérité n'est pas le produit de la raison, mais la raison a été donnée pour la connaissance de la vérité. La vérité est donc pour la raison une loi qui la domine et qui la précède ; la raison ne peut donc renier la vérité sans déchoir de son état sans devenir déraison.

La vérité ne prend donc pas sa source dans un esprit fini ; donc où la prend-elle, où réside-t-elle originairement? Réside-t-elle dans les choses que nous nommons vraies? Cela ne peut pas être non plus. Car les choses naissent et périssent, et la vérité demeure immuablement et éternellement la vérité. Les choses sont contingentes ; elles peuvent être ou n'être pas, la vérité est nécessaire. Il n'y aurait pas un seul être connaissable de créé, qu'il n'en serait pas moins vrai éternellement que le tout est plus grand qu'une de ses parties. Il n'aurait jamais existé dans la réalité une seule figure de géométrie, que les théorèmes de la géométrie n'en seraient pas moins toujours vrais. Lorsque nous prononçons sur une action qui a eu lieu, qu'elle est bonne, lorsque nous expliquons un théorème de géométrie sur une figure réelle, nous ne faisons qu'appliquer à la réalité la mesure de l'idée,

laquelle a sa vérité avant le réel en dehors et indépendamment de lui.

Ou bien la vérité existe-t-elle en elle-même et pour elle-même, comme un être à part ? C'est impossible. En effet, qu'est-ce que la vérité sans l'intelligence qui l'entend ? Qu'est-ce que l'idée sans l'esprit dont elle est l'idée? Donc la vérité suppose une universelle et souveraine raison qui existe avant et après, et domine la raison individuelle ; raison souveraine dans laquelle et par laquelle les vérités fondamentales, identiques et communes à tous, trouvent leur lumière et leur clarté. Cette souveraine et primordiale raison, prototype et principe de la raison de l'homme, n'est pas une pure abstraction, autrement elle ne serait pas indépendante des intelligences particulières, et encore moins les dominerait-elle. D'ailleurs, une pure abstraction n'existe pas ; par conséquent, si la raison souveraine n'était que cela, elle serait une non-existence, un rien, et comment le néant pourrait-il être la source et le principe de la vérité et de la raison ? De plus, la vérité est faite pour l'esprit, elle réside dans l'esprit, la vérité éternelle veut donc un esprit éternel, une intelligence suprême qui lui donne sa raison d'être. Or, cette intelligence suprême, c'est Dieu. Dieu est la vérité, et la vérité est Dieu. Et les idées fondamentales de l'intelligence humaine sont l'image, le reflet de l'intelligence divine dans l'esprit de l'homme. Platon savait cela, car il dit[1] : « Aux « extrêmes limites du monde intelligible habite l'idée du « bien, difficile à voir, mais que l'on ne peut voir sans

[1] *De republ.*, VII, 517.

« aussitôt reconnaître qu'elle est la source de toute beauté « et de tout bien ; que le monde intelligible reçoit d'elle « la vérité et l'intelligence, comme le monde visible en « reçoit la lumière et les flambeaux destinés à la pro- « pager ». Et dans un autre endroit [1] : « Pendant ce « voyage circulaire, l'âme, s'élevant aux plus hautes ré- « gions, contemple la justice, la sagesse, la science, non « celle qui est sujette au changement et qui se diversifie « suivant la diversité des êtres, mais la science telle « qu'elle existe en celui qui est l'être par excellence ». Saint Anselme reproduit cette pensée platonicienne et la fait servir à sa démonstration de l'existence de Dieu [2]. « Les principes nécessaires », dit l'un des plus grands penseurs de tous les temps, « sont des vérités éternelles, « non qu'il y ait quelque chose d'éternel hors de Dieu, « mais parce qu'elles résident de toute éternité dans l'in- « telligence de Dieu [3] ».

Le Docteur angélique a développé avec beaucoup de profondeur et de force la démonstration de l'existence de Dieu comme raison suprême. « Il faut nécessairement », ce sont ses paroles, « admettre au-dessus de l'âme humaine « une intelligence plus haute de laquelle la connaissance « de celle-ci dépend. Car, tout ce qui appartient à un être

[1] *Phædr., chap.* XXVII.

[2] *Monolog.*, cap. I : *Necesse est, hæc omnia bona, per unum aliquid bona esse, idque ipsum bonum, cujus participatione licet inæquali omnia bona inæqualiter bona sunt, per se ipsum et summe magnum et summe bonum esse.* — Cf. *Anselm. Monolog.*, cap. XVIII. *De Veritate*, c. X, 13. — Nous rencontrons encore la même preuve dans Aristote, Schol. p. 487. Edit. de Berlin ; De Cœlo, I, 9.

[3] Thom. Aquin. *Summa theolog.*, I, quæst. X, art. 3.

« quelconque par participation doit se trouver dans un « autre essentiellement et originellement. Or, l'âme hu- « maine ne connaît pas essentiellement, autrement elle « serait tout intelligence, mais elle ne l'est que selon une « de ses facultés, la faculté de connaître. Donc il doit exister « au-dessus de l'âme humaine quelque chose qui soit tout « intelligence, intelligence selon la totalité de sa nature, « quelque chose d'où vienne à l'âme la faculté qu'elle a de « connaître. D'ailleurs, l'acte doit toujours être considéré « comme antérieur à la faculté, le parfait comme antérieur « à l'imparfait[1]. Or, l'âme humaine n'a d'abord que la fa- « culté de connaître, et elle ne connaît qu'imparfaitement, « puisqu'elle ne connaît jamais toute la vérité en cette vie. « Donc, il faut admettre l'existence d'une raison supérieure « à la raison humaine, une raison d'une intelligence tou- « jours active et en pleine possession de toute la vérité[2]. Il « s'ensuit que nous connaissons tout en Dieu, et que Dieu « est la mesure selon laquelle nous jugeons et mesurons « tout dans sa vérité qu'il nous a communiquée[3] ». Entendons encore saint Augustin enseigner la même doctrine : « Les idées sont les prototypes permanents et im-

[1] Aristote dit pareillement (*Metaphys.*, XII, 7): « Le premier, ce n'est pas le germe de la pure faculté, l'imparfait), mais c'est le parfait (τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστὶν, ἀλλὰ τὸ τέλειον) ». — Platon pense de même (*De legg.* XIII) : « Le conducteur précède, le conduit vient ensuite ».— Descartes est du même avis (*Médit.*, p. 18) : *Jam lumine naturali manifestum est, tantumdem ad minimum esse debere in causa efficienti et totali, quantum in ejusdem causæ effectu.*

[2] Thom. Aq. *quæst. disput. quæst. unica de sp. creat.*, art. 10.

[3] *Id. Summ. theol.* I, quæst. XII, Art. 11.

« muables des choses ; elles sont incréées éternelles ; elles « ne naissent ni ne meurent ; mais c'est sur elles que se « moule tout ce qui naît et meurt. Où résident-elles ail- « leurs que dans la divine intelligence ? »

Commentant cette parole de saint Augustin, Leibniz s'exprime ainsi : « Où seraient ces idées si aucun esprit « n'existait ? Que deviendrait le fondement réel de cette « certitude des vérités éternelles ? Cela nous mène au « dernier fondement des vérités, à cet esprit suprême et « universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'en- « tendement, à dire vrai, est la région des vérités éter- « nelles, comme saint Augustin l'a reconnu et exprimé « d'une manière assez vive. Et, afin qu'on ne pense pas « qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut consi- « dérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison « déterminante et le principe régulatif des existences « mêmes, et, en un mot, les lois de l'univers. Ainsi ces « vérités nécessaires, étant antérieures aux existences « des êtres contingents, il faut bien qu'elles soient fon- « dées dans l'existence d'une substance nécessaire. C'est « là où je trouve l'original des vérités qui sont gravées « dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais « comme des sources dont l'application et les occasions « feront naître les énonciations actuelles [1] ».

[1] Bossuet, lui aussi, dit avec raison (*Œuvres*, Paris, 1841, tom. I, p. 79). « Si nous étions tout seuls intelligents dans le monde, nous seuls nous vaudrions mieux avec notre intelligence imparfaite, que tout le reste, qui serait tout à fait brute et stupide, et on ne pourrait comprendre d'où viendrait dans ce tout qui n'entend pas cette partie qui entend, l'intelligence ne pouvant naître d'une chose brute et insensée... Il reste qu'il connaisse au-dessus de lui une intelligence parfaite, dont toute autre reçoive la faculté et la mesure d'entendre ».

Dans sa *Logique* et dans la *Connaissance de Dieu et de soi même*, Bossuet répète diversement et chaque fois avec autant de pénétration que de goût, la démonstration de saint Thomas.

L'homme n'est pas simplement une intelligence, il est encore, il est surtout une nature morale. De même qu'au-dessus de sa raison plane la vérité éternelle, norme invariable de sa connaissance, de même l'idée du bien moral est pour lui une règle, une mesure de justice, d'après laquelle il apprécie toute action libre en lui-même et dans les autres, et prononce sur le mérite ou le démérite. Et cette règle est objective et immuable; elle est indépendante du bien et du mal sensible qu'elle domine de très-haut; elle demeure efficace et conserve toute sa valeur, indépendamment et souvent en dépit de l'intérêt personnel. Non-seulement l'homme sait faire la distinction du juste et de l'injuste, du bien et du mal, mais en même temps qu'il la fait, il sent vivre en lui l'obligation de pratiquer ce qui est moralement bon, de réaliser l'ordre moral qui sous forme de loi domine sa volonté et la détermine. Cette loi est générale, elle ne souffre pas d'exception, elle est imprescriptible et de tous les temps. Chaque fois que cet ordre moral est appliqué et pratiqué, il apporte avec soi sa récompense ; chaque fois qu'il est violé, le châtiment suit la violation. La conscience est son représentant assidu auprès de la volonté libre de l'homme; elle parle et agit dans l'intérêt de l'ordre moral. « C'est », comme le dit Schelling[1], « une loi absolue qui commande « à la plus grande puissance comme à la plus petite, et « qui n'a d'autre sanction que celle de la nécessité ». — Dirai-je que la loi morale a sa raison d'être dans ma volonté ? C'est moi qui prescrirais une loi au souverain Etre ? Quoi ! une loi ? Quoi ! une borne imposée à

[1] *Lettres philosophiques sur le Dogmatisme et le Criticisme,* Ire lettre.

l'absolu ? qui, moi, un être borné ? Entendons le poëte nous décrire l'empire qu'exerce cette loi : « Dans notre « cœur un Dieu parle tout bas, tout bas, mais nous dit « clairement le mal à fuir, le bien à pratiquer [1] ».

Demandons-nous maintenant d'où vient cette différence entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste ? D'où viennent les lois fondamentales de l'ordre moral, d'où vient la conscience ? Est-ce le bon plaisir d'un homme, est-ce un préjugé d'éducation, est-ce quelque autre chose de ce genre qui a établi cette différence ? c'est impossible. Ce que l'homme crée, dure peu, et la conscience est de tous les temps et de tous les lieux. Elle est dans l'homme, non par le fait de l'homme ; elle est dans l'homme, malgré l'homme et en dépit de sa volonté. Ou bien serait-ce à la raison humaine qu'il faudrait rapporter la raison de cette différence ? La raison, ainsi que nous l'avons déjà montré, reconnaît la vérité tant métaphysique que morale, mais elle ne la fait pas ; encore moins peut-elle s'ériger en législateur de la volonté. Une loi ne se porte que par un supérieur, et l'homme ne peut être supérieur

[1] *Gœthe Tasso*, III, 2. — Les anciens auteurs s'exprimaient déjà admirablement sur le pouvoir de la conscience ; voyez par exemple Tacite, *Annal.*, VI, 6, et Suétone, *Vie de Néron*, 34 : *Neque tamen sceleris conscientiam*, dit celui-ci, *unquam ferre potuit, sæpe confessus exagitari se materna specie verberibusque Furiarum ac tædis ardentibus.* — Cicéron dit (*De legg.*, I, 14) : *Pœnas luunt non tam judiciis,... sed eos agitant insectanturque Furiæ, non ardentibus tædis sicut in fabulis, sed angore conscientiæ fraudisque cruciatu.* Et *pro Roscio Amerino*, c. XXIV : *Sua quemque fraus et suus error maxime vexat, suum quemque scelus agitat amentiaque afficit, suæ malæ cogitationes conscientiæque animi terrent. Hæ sunt impiis assiduæ domesticæque Furiæ.* Voyez surtout Eschyle *Choephor.* 1010-1062 ; Euripide, *Oreste*, 284-292 et Juvénal, *Satir.* XIII, 190-250.

et sujet tout ensemble et sous le même rapport ; d'ailleurs toute législation est un acte de la volonté. La raison ne peut donc fonder la loi morale ; elle n'est pas autonome, elle n'est que le héraut qui reconnaît et promulgue la loi déjà existante et antérieure à l'esprit humain.

Ce n'est pas un vain nom que la justice, l'équité ; l'idée de moralité est le plus précieux joyau qui soit dans le patrimoine de l'humanité. Cette grande chose doit venir de quelque législateur suprême, assez haut placé pour tout dominer et tout mettre en ordre, et ce législateur n'est autre que l'Etre en qui se personnifie l'idée morale elle-même, le bien moral, c'est-à-dire Dieu, qui *seul est bon* [1], Dieu qui est le principe, la source et la règle du bien moral. S'il est la vérité même, et, comme tel, le principe et la règle de toute connaissance, il n'est pas moins l'archétype du bien. De même qu'il fait briller dans la raison de l'homme un rayon de son éternelle vérité, de même l'influence active et pénétrante de son infinie sainteté se fait sentir jusqu'au fond de la nature humaine, où elle entretient, par la loi morale et la conscience, un foyer de lumière qui ne laisse jamais ignorer à la volonté ses voies et ses sentiers. Selon Fichté [2] lui-même, l'ordre moral démontre Dieu. « Que « la volonté de quelques individus s'impose à d'autres, « cela ne tient pas à une force qui soit propre à ces indi- « vidus eux-mêmes, mais à un principe moral supérieur « dont ils ne sont que les instruments ». C'est ce qu'un

[1] *Matth.*, XIX, 17.

[2] *Beitræge zur Charakteristik de neueren philosophie,* par J. Fichté, 2e Edit., p. 519.

ancien[1] avait déjà su dire avec plus de clarté. Ç'a toujours été le sentiment des hommes les plus sages, que la loi morale n'est pas d'invention humaine, qu'elle n'est pas le résultat d'une sorte de plébiscite ou pacte social, mais quelque chose d'éternel qui sert de règle à l'univers. La loi a donc son dernier fondement en Dieu qui ordonne et qui défend. Et cette loi est aussi vieille que l'esprit de Dieu même. Ainsi la loi, fondement de toute obligation, est en vérité et avant tout la divinité elle-même.

Voilà remplie la tâche que nous nous étions proposée au début de ce chapitre. Nous avons démontré l'existence de Dieu par trois espèces de preuves tirées, la première de l'histoire, la deuxième de la nature, la troisième de l'esprit humain. Une question nous reste encore à examiner. Dieu existe, mais qu'est-ce que Dieu ? Pouvons-nous le connaître, ou bien demeure-t-il pour l'esprit un mystère éternellement inaccessible ? Pouvons-nous acquérir, à proprement parler, une véritable connaissance de Dieu, ou bien cette connaissance demeure-t-elle pour toujours dans les régions obscures d'un sentiment vague, indéterminé et indéterminable, que le poëte fait ainsi parler ? *Qui peut le nommer, et qui peut le connaître ? Puis-je dire : Je crois en lui ? Et cependant oserais-je dire : Je ne crois pas en lui ?..... Est-ce qu'il ne pénètre pas de force et de toute part dans mon esprit, dans mon cœur ? Est-ce que l'invisible ne flotte pas visiblement autour de nous dans un mystère éternel ? Remplis en ton cœur tout entier, et tout enivré de son sentiment, donne-*

[1] Cic., *De legg.*, II, 4 : *Lex vera atque princeps ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis.*

lui le nom qu'il te plaira, nomme-le bonheur, cœur, amour. Dieu! Quel nom lui donnerais-je? Il est tout sentiment[1].

Il est bien vrai que c'est par le sentiment que le divin s'annonce d'abord à nous. Dès les premiers jours de notre enfance, au moment où les premières lueurs de la connaissance commençaient à poindre en nous, le pressentiment de l'infini, de l'éternel, nous faisait éprouver je ne sais quel frisson mystérieux. Mais le devoir de l'homme, l'effort de son esprit doit précisément être d'éveiller cette notion qui sommeille d'abord dans un sentiment vague, et de la porter jusqu'au degré de lumière et de jour qu'on nomme la connaissance. Il appartient à l'homme de donner une expression précise à quelque chose qui pénètre tout son être, à la notion de Dieu, d'avoir non-seulement le sentiment confus, mais l'idée claire de Dieu, et de parler de lui dans le langage d'un esprit libre et éclairé. La vérité, aussi loin qu'elle peut s'étendre, est l'objet de la connaissance humaine; or, elle embrasse tout ce qui existe. Dieu est la plénitude de l'être, un Océan d'être et de vérité ; *il est celui qui est ;* il est la vérité même. Voilà pourquoi précisément il doit être le premier et le dernier, le plus riche et le plus abondant objet, objet inépuisable de la connaissance humaine. Dieu est bien celui qu'aucun de nous ne peut nommer ; aucun esprit, comprendre ; aucun discours, représenter; mais ce n'est pas une raison pour nier toute connaissance vraie de Dieu. Mais, ce que l'on doit reconnaître, c'est l'im-

[1] Gœthe, *Faust.*

possibilité d'une connaissance de Dieu pleinement adéquate à son objet; d'une compréhension complète de l'être divin de la part d'une intelligence finie. Aucune pensée ne peut l'embrasser en entier, aucun nom ne peut lui être donné qui soit digne de lui.

Nous avons reconnu Dieu comme celui qui est et qui vit de soi et par soi ; comme celui qui existe inconditionnellement, nécessairement et absolument. Et parce qu'il n'est pas conditionnel, parce qu'il n'est limité par aucune condition, il s'ensuit qu'il est l'infini, qu'il est Celui qui possède sans aucune limite la plénitude de l'Etre avec toutes les perfections possibles dans la mesure la plus complète. Infini, il ne saurait être compris par le fini, l'infini pouvant seul comprendre pleinement l'infini. Mais, infini, il ne l'est pas dans le sens d'une abstraction[1] vide et indéterminée, sans commencement ni fin ; il ne l'est pas dans le sens de somme totale et d'aggrégation de tous les êtres finis, car alors ce ne serait plus un seul être, mais beaucoup d'êtres ; mais il l'est, infini, parce

[1] C'est-à-dire l'Etre universel et indéfini du panthéisme, le *esse commune* des anciens. Dieu n'est pas l'être, Dieu est *celui qui est, le Etant*, ὁ Ὤν, *der Seiende*. L'expression Dieu *c'est l'être* implique déjà la donnée panthéiste de l'infini, envisagé comme l'universel et l'indéterminé. — L'emploi de l'infinitif a pour effet de tromper l'esprit inattentif, en lui faisant accepter de pures abstractions pour des substances, des hypostases. *L'aller, l'entendre, le penser* n'existe pas comme tel, ce qui existe c'est l'allant, l'entendant, le pensant. — « En mettant l'article devant l'infinitif, remarque Ancillon, (Perrone, *Prælect., theolog.* Tom. III, Part. III, sect. I, note), les Métaphysiciens allemands changent ce qu'il y a de plus indéterminé en un être déterminé, et l'on ne croirait pas au premier coup d'œil, quelle influence décisive cette facilité, quelquefois utile, si souvent funeste, a eue sur la philosophie allemande ».

qu'il est la source de tout l'être, et que de cette source il a tiré l'être qu'il a communiqué aux créatures dans une mesure finie. C'est précisément pour cette raison qu'il est distinct de tout autre être et déterminé [1].

En reconnaissant Dieu comme infini et comme incompréhensible, nous avons acquis par là-même une connaissance de la nature divine. Nous savons au moins ce que Dieu n'est pas, que l'essence divine exclut toute limite, toute imperfection, que Dieu par conséquent existe en dehors et au-dessus de ce monde fini et borné, qu'il ne peut être une seule et même chose avec ce monde, bien que par sa puissance créatrice et conservatrice, il pénètre tout, tienne tout, porte tout. Mais là ne s'arrête pas notre connaissance de Dieu. Dieu n'est pas seulement celui qui est absolument, nécessairement ; il est en même temps la cause et le principe de tout ce qui existe et vit dans la création. Donc, tout ce que nous voyons de vrai, de bon, de beau, de perfections de toute sorte dans les créatures, doit premièrement se retrouver en Dieu, mais d'une manière infiniment plus haute, plus pure et plus parfaite comme le veut l'idée de l'essence divine ; par la raison que tout ce qui paraît dans l'effet doit nécessairement se trouver contenu à un degré plus élevé dans la cause. Il n'en est pas de Dieu comme des êtres finis, dans lesquels ces perfections sont distinctes et séparées ; en Dieu elles ne forment qu'une perfection simple au-

[1] Déterminer et distinguer l'Etre divin n'est en aucune façon le limiter, comme le prétendent Spinoza et les Panthéistes (*omnis determinatio est negatio*), puisque c'est la limite en Dieu elle-même qui est l'objet de la négation.

tant qu'infinie de l'Etre infiniment simple et un. Leur distinction n'a lieu qu'au regard de l'esprit fini qui ne peut voir qu'à travers le miroir de la création les rayons de la divine essence qui le pénètrent, et par conséquent, s'y brisent et s'y dispersent [1]. Il n'y a qu'un soleil, cependant l'œil distingue la diversité de ses couleurs dans l'arc-en-ciel [2]. C'est une conséquence nécessaire de l'infinité de la nature divine, que son essence, une, indivisible et simple, soit saisie par l'esprit fini sous des idées, des points de vue différents et non logiquement identiques, et sous les rapports les plus divers [3]. Ces idées, ces points

[1] Lorsque Jacobi dit que Dieu, en créant l'homme, *théomorphise* nécessairement, de même que l'homme en connaissant Dieu *anthropomorphise*, il dit deux choses qui sont vraies en un certain sens; car, *unaquæque creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem.* (Thom. Aqu. *Summa theolog.*, I, quæst. XV, art. 2).... *Deus est exemplar primum omnium* (Ibid., XLV, art. 3). C'est là-dessus que repose la possibilité de la connaissance de Dieu. *Intellectus noster cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturæ ipsum repræsentant.* (Ibid. Quæst. XIII, art. 2). C'est à cause de cela même que notre connaissance de Dieu n'est pas directe, ni complète et adéquate, mais fondée sur l'analogie, sur les rapports des créatures avec leur auteur, et sur les conceptions d'un esprit borné. *Non ita repræsentat eum (quælibet creatura) sicut aliquid ejusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequantur.* (id. l. c.)

[2] S. Augustin cherche (*Serm.* CCCXLI, *de Sanct.* n. 8) à expliquer de cette manière comment l'unité de Dieu se concilie avec les différences relatives à nos idées : *Quidquid horum de Deo dicis, neque aliud et aliud intelligitur et nihil digne dicitur; quia hæc animarum sunt, quas illa lux perfundit quodam modo et pro suis qualitatibus officit, quomodo cum oritur corporibus lux ista visibilis. Si auferatur, unus est corporibus omnibus color... cum autem illa illustraverit corpora, quamvis ipsa uniusmodi sit, pro diversis tamen corporum qualitatibus diverso eos nitore aspergit.*

[3] « Si les idées attributives », dit Schleiermacher (*Glaubens-*

de vue, ces rapports multiples, ne lui en donnent pas moins une connaissance vraie et objective de Dieu, bien qu'elles représentent son essence seulement dans ses analogies avec la création.

De même que Dieu est un, ainsi est-il unique. S'il n'était pas l'être unique il ne serait pas l'Etre suprême. Une divinité subordonnée ne serait plus le premier Etre, ne serait plus Dieu. L'infini est Celui qui ne trouve pas de limite en un second infini, et dont l'empire s'étend sans limite sur tout ce qui existe[1]. D'ailleurs la raison ne demande qu'un seul être absolu. Si plusieurs absolus

lehre, p. 280), donnent une connaissance de l'essence divine, il faut alors que chacune d'elles affirme de Dieu autre chose que ce qu'une autre en affirme ». Rien de plus rigoureusement vrai ; mais aussi rien de plus faux que la conséquence qu'il prétend tirer de là, lorsqu'il ajoute : « Si donc la connaissance est conforme à son objet, comme la connaissance est composée de plusieurs idées, il faudrait dire aussi que l'objet de la connaissance, que Dieu est lui-même composé ». Non, chaque attribut est un degré de l'être. Or, comme Dieu est l'être même, il s'ensuit qu'il possède tous les attributs, qui se trouvent de diverses manières dans les êtres finis formés plus ou moins à la ressemblance de Dieu ; mais ces attributs séparés chez les êtres finis forment en Dieu une unité parfaite. C'est ainsi que toujours le degré supérieur comprend l'inférieur dans la hiérarchie des êtres, que, par exemple, l'âme humaine comprend les fonctions de la vie végétative et de la vie animale, sans cesser pour cela d'être un être simple, et sans être composée de trois âmes. La distinction logique ne justifie nullement une différence ontologique. Ainsi tombe, également réduite à néant, l'objection que fait Strauss (*Glaubenslehre*, p. 542), lorsqu'il reproche à la théologie chrétienne d'établir en Dieu des distinctions qui ne peuvent s'y rencontrer. En Dieu, justice et miséricorde ne sont qu'une seule et même chose, à cause de l'infinie perfection et simplicité de son essence, mais la conception rationnelle (*ratio formalis*) de la justice n'est pas la même que celle de la miséricorde.

[1] Lactant., *De ira Dei*, c. XI ; Tertull. *Contr. Marc.* I, 2.

étaient possibles, une infinité d'absolus seraient aussi possibles, ce qui implique contradiction. Dieu est l'Etre éminemment simple, c'est pourquoi il est tout activité, c'est-à-dire pur esprit [1]. Car la matière ne porte en soi aucun principe d'activité. Dieu est donc intelligence, la suprême Intelligence. Celui qui a fait l'œil ne verrait pas ? Celui qui a fait l'oreille n'entendrait pas ? Aristote déjà représente Dieu comme la première cause de toutes choses, et, en tant qu'il est tout pensée, comme séparé de la matière, absolu, éternel, comme la pensée absolue toujours semblable à elle-même, et dont l'objet est le plus excellent. Il est lui-même l'objet de sa pensée, c'est l'unité de la pensée et de l'être. C'est l'être ayant la pleine connaissance de lui-même et par conséquent l'Etre parfait et parfaitement heureux [2]. Dieu est libre, car la volonté libre n'est que la plus prochaine conséquence de l'intelligence. Dieu étant infini n'est pas contenu dans les limites du fini, dans l'espace et dans le temps. Il est donc présent partout, immuable et éternel. Le monde n'est pas Dieu ; le monde n'est pas hors de Dieu. Le monde est en Dieu et Dieu est dans le monde avec son essence et sa puissance. Le monde

[1] Dieu est tout activité. *Actus purus*. Tout ce qui est en acte est seulement en acte en tant qu'il exerce une certaine action. Cette action apparaît en tout ce qui existe effectivement. Dans le minéral, c'est la force de cohésion et de répulsion. Sans cette action, la pierre ne serait pas effectivement, elle se dissoudrait. En Dieu, rien n'est à l'état de repos comme pure faculté ou possibilité. (*potentia*, δύναμις). Il est tout activité, tout vie. Les êtres créés ne sont pas dans ce cas, soit qu'il s'agisse des choses corporelles, soit qu'il s'agisse des esprits créés dont les facultés ne sont pas toujours en action.

[2] *Metaphys.*, XII, 7, 8, 9.

vient de Dieu, le monde repose en Dieu. Il n'y a de force, d'activité, de vie dans le monde que par lui. Tout converge vers lui, principe et fin du monde tout ensemble. De même que par sa puissance, sa sagesse et son amour il a créé l'univers; ainsi le conserve-t-il avec une égale puissance, avec une suprême sagesse, avec un ineffable amour, ainsi le dirige-t-il en vue de lui-même comme étant sa fin dernière ; et il n'y a pas jusqu'au mal et au péché qu'il permet, qui ne doive en fin de compte servir à son plan, à ses desseins éternels sur le monde.

Si l'on veut, contre la doctrine de la divine providence, faire valoir que souvent dans cette vie le juste souffre, tandis que le méchant est dans la prospérité, nous avons à faire une double réponse. Premièrement, il n'est pas vrai que le juste soit toujours malheureux, et l'injuste toujours heureux. Il est même beaucoup plus vrai de dire que le méchant est aussi souvent et plus souvent malheureux. La question devrait donc se poser autrement, savoir : pourquoi le juste n'est-il pas toujours heureux, l'injuste toujours malheureux ? Ainsi posée, la question se résout d'elle-même. La vertu n'aurait plus aucun mérite. Secondement, cette vie n'est pas la fin de l'action divine, mais elle n'est qu'un moyen pour arriver à la fin. Or, tout se fait en vue de la fin.

Il y a un Dieu, donc l'athéisme est faux. L'athéisme est une insulte à l'histoire, à la nature, aux lois de l'esprit humain. Et notre Dieu n'est pas une idole sourde et morte, un fantôme relégué dans des régions inaccessibles, et abandonnant le monde et lui-même au hasard. Il domine le monde et il est dans le monde, où il conduit les esprits, où il dirige les étoiles dans leurs orbites en toute sa-

gesse, puissance, amour et justice. Attentif et perçant, l'œil de Dieu scrute tout [1].

Donc le déisme est faux, le déisme [2] qui nie la Providence, qui veut tout expliquer par l'action aveugle et inconsciente des forces de la nature, qui admet bien encore une divinité, mais qui ne lui concède aucun pouvoir sur les forces et les lois qui sont propres aux choses créées. Ce n'est pas autre chose que l'athéisme qui s'arrête à moitié chemin.

A peine avons-nous reconnu Dieu, que nous reconnaissons aussi, mais alors seulement, la grande destinée de cette vie terrestre. Ce n'est pas un jeu de forces qui se succèdent sans point de départ et sans but ; ce n'est pas une marche en avant dans l'incertain, dans l'indéterminé. C'est une pensée divine jetée du haut de l'éternité, que l'humanité entière, comme chacun de ses membres en particulier, doit réaliser avec l'aide et le secours de Dieu, mais aussi avec la coopération de la libre volonté. Un hasard confus, une fatalité aveugle ne règne pas sur la destinée des mortels ; c'est l'œil de Dieu, c'est la main de Dieu, qui de loin détermine le but, qui aplanit à chacun la voie, c'est lui qui avertit et exhorte les récalcitrants

[1] Hesiod. *Oper. et Dies.*, 277.

[2] Personne n'a mieux compris ni mieux rendu l'idée du déisme que le poëte Lucrèce. (L. II, vers 646) :

> Omnis enim per se Divum natura necesse est
> Immortali ævo summa cum pace fruatur,
> Semota a nostris rebus, sejunctaque longe.
> Nam privata dolore omni, privata periclis,
> Ipsa suis pollens opibus, nihil indiga nostri,
> Nec bene promeritis capitur, nihil indiga nostri.

jusqu'au jour où il finit par abandonner à la perdition ceux qui veulent se perdre.

« C'est pourquoi, mes juges », fait dire Platon à Socrate mourant, « vous devez, vous aussi, être certains « d'une chose, c'est qu'il n'y a aucun mal pour l'homme de « bien, ni pendant sa vie, ni après sa mort, et que les « dieux ont toujours soin de tout ce qui le regarde, car ce « qui m'arrive présentement n'est point l'effet du « hasard [1] ». L'homme peut se soulever contre la vérité de Dieu et contre l'ordre éternel ; mais sa rébellion ne peut rien contre la vérité, contre l'ordre qui continue de régner au-dessus de lui sans trouble et sans ébranlement. Quiconque essaie d'enrayer dans sa marche cet ordre irrésistible, celui-ci, comme un rouage puissant, le saisit et le broie en continuant sa route et puis le rejette au loin dans l'éternelle nuit.

L'athéisme ne garantit rien, il ne possède aucune conviction. Il ne va pas au-delà du peut-être. Mais qui voudrait mourir avec un peut-être sur les lèvres ? Qui peut vivre sans certitude ? « Aucun de ceux », dit Bayle, « qui « vivent dans l'irréligion, n'a de certitude ; ils ne font tous « que douter ; il ne parviennent même jamais à la certi- « tude [2] ». — « Quand même tu douterais », dit Diderot, « s'il y a un Dieu et une autre vie, tu n'en devrais pas « moins vivre comme s'il y avait une autre vie ». — « Mais « si je sais d'une manière certaine qu'il n'y en a pas ? » — « Je doute beaucoup que tu aies cette certitude [3] ». —

[1] *Apolog. de Socrat.* vers la fin.

[2] *Diction.* art. Bion.

[3] *Pensées philosophiques.*

C'est pour cette raison que la sainte Ecriture appelle très-justement l'athée *un insensé*: *L'insensé dit en son cœur : Il n'y a pas de Dieu*[1]. — C'est de la folie, de l'égarement, parce que, à l'illusion qui ne dure guère succède un long, un éternel repentir. « Personne », dit Jean Paul, « n'est si seul dans l'univers que l'athée. Le « cœur vide et désolé de la perte de son Créateur et de son « Père, il porte le deuil à côté de l'immense cadavre de « la nature qu'aucun esprit n'anime ni ne vivifie plus, et « qui végète dans la tombe ; et son deuil continue jus- « qu'à ce que la dissolution le sépare lui-même de ce ca- « davre dont il n'est qu'un atome. Le monde tout entier « pose devant lui tel qu'un grand sphinx égyptien de « granit, à moitié enfoui sous le sable ; et l'univers n'est « pour lui que le masque froid, le masque de fer de la « vague éternité ». « Je ne voudrais nullement», dit Gœthe, « être privé du bonheur de croire à une vie fu- « ture ; je serais tenté de dire avec Laurent de Médicis « que ceux-là sont déjà morts à cette vie, qui n'en espè- « rent aucune autre ».

Or, Dieu ôté, il n'y a plus de vie future. L'immortalité ne vient que de Dieu, par Dieu et pour Dieu, qui est le Dieu des vivants et non des morts, et devant qui tout vit, même les morts[2]. Mais, sans Dieu, dans quelle nuit de plus en plus profonde, cette vie, d'ailleurs si remplie de peines, de douleurs et de combats, s'enfonce et s'engloutit donc, puisque avec chaque jour qui passe un lambeau de

[1] *Ps.* XIII, 2.

[2] *Regem cui omnia vivunt.* (*Offic. mo[illegible].*)

notre vie s'en va, que cette vie fragile est tout ce que nous avons de vie, et qu'elle ne doit pas se prolonger au-delà du tombeau ; puisque chaque heure qui s'envole emporte une parcelle de notre cœur, épuisant ainsi sans relâche et son feu, et son élan et sa joie ! C'est pourquoi approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous, et alors vous comprendrez que dans sa fréquentation il n'y a plus ni amertume, ni désolation, mais seulement la joie et la paix [1].

[1] *Sagesse,* VIII, 16.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE TROISIÈME.

Voici comment saint Thomas explique les paroles de saint Paul[1], qui ont trait à la manière dont nous connaissons Dieu :

« Avant tout, il est à remarquer que par rapport à Dieu il y a quelque chose qui reste entièrement caché aux hommes en cette vie, savoir l'essence intime de Dieu, (*quid est Deus*). La raison en est que la connaissance de Dieu commence chez l'homme par les choses qui ont du rapport avec sa nature, c'est-à-dire par les choses sensibles, lesquelles ne peuvent en aucune façon représenter Dieu complétement. Or, l'observation des créatures peut amener l'homme à la connaissance de Dieu par trois voies :

« Premièrement, *par voie de causalité*. Car, puisque ces créatures sont imparfaites et changeantes, elles nous obligent à remonter à un premier être parfait et immuable, duquel elles tirent leur origine, et de cette manière nous connaissons que Dieu existe. Deuxièmement, *par voie d'excellence*. Car la cause première à laquelle nous rapportons l'universalité des choses n'est point passée tout entière dans son effet. Si une cause seconde produit un effet égal à elle-même, par exemple, si l'homme engendre un homme son égal, il n'en est pas de même de la cause première qui l'emporte toujours infiniment sur tout ce qu'elle crée. Cette excellence infinie, nécessaire de la cause première nous révèle Dieu. Troisièmement, nous connaissons encore Dieu *par voie de négation*. Puisque cette cause première l'emporte infiniment sur toutes les choses créées, il s'ensuit que rien ne peut lui convenir de ce qui convient aux créatures en tant que créatures. Et ainsi nous disons que Dieu est immuable, infini, etc., tandis que les créatures sont essentiellement muables et finies.

« C'est ainsi que Dieu s'est manifesté à l'homme. Mais Dieu se manifeste à l'homme de deux manières : par une lumière

[1] *Rom.*, I, 19, 20.

infuse en l'homme, la lumière de la raison, et par le déploiement extérieur de sa sagesse dans les créatures visibles. Ainsi donc, Dieu s'est fait connaître aux hommes par une lumière qu'il a mise au dedans d'eux et tout ensemble par le spectacle de la création dans lequel ils peuvent lire le nom de Dieu comme dans un livre.

« Comment s'est formée notre connaissance, l'Apôtre nous l'enseigne en disant que la nature invisible de Dieu se fait voir à l'esprit. Car l'esprit peut connaître Dieu, mais non les sens ni l'imagination qui ne s'élèvent pas au-dessus de la région des corps. Or, Dieu n'est pas corps, mais esprit. *L'invisible est perçu par l'esprit.* Par là, l'Apôtre entend l'essence de Dieu qui ne peut être vue de nous, du moins, tant que nous sommes dans cette vie mortelle. Il parle en nombre pluriel (*invisibilia*), parce que l'essence de Dieu ne nous est pas connue telle qu'elle est dans son unité ; mais qu'elle se manifeste à nous selon certaines analogies que nous trouvons dans la nature ; parce que nous participons de diverses manières à ce qui est en Dieu, et qu'ainsi notre esprit considère l'unité de la divine essence sous les idées de bonté, de sagesse, etc. La seconde chose que nous connaissons de Dieu, c'est sa puissance en vertu de laquelle les choses viennent de Dieu comme de leur principe. Cette puissance, les philosophes la connaissaient comme éternelle ; c'est pourquoi il est dit : *sa puissance est éternelle.* La troisième chose connue de Dieu est, dit-il, *sa divinité,* ce qui signifie qu'ils connaissaient Dieu comme fin dernière. Ces trois choses que nous connaissons en Dieu ont rapport à notre triple manière de connaître. Car la nature invisible de Dieu est connue par voie de négation, son éternelle puissance par voie de causalité, sa divinité par voie d'excellence.

Reste à dire par quel moyen ils connaissaient cela, c'est pourquoi l'Apôtre ajoute : *par ce qui a été fait.* Telle est la connaissance naturelle que nous avons de Dieu. Elle est tirée de ce qui a été fait, de l'esprit qui réfléchit sur les perceptions des sens et sur ses propres actes, de l'esprit qui se connaît soi-même, ainsi que des autres créatures de Dieu. Elle est dite naturelle parce qu'elle est une partie intégrante de la nature humaine qui la veut, qui l'exige, et qui sans elle serait défectueuse. Mais comme elle n'est pas en état de représenter la divine essence, il s'ensuit que nous ne connaissons pas tout en Dieu, par exemple, nous ne savons pas ce qu'est Dieu (*Quid est Deus*). Quant à la connaissance surnaturelle de Dieu, voir commentaire sur la Ire aux Cor., II, 7, 9, in III Distinct. XXIII, Qu. I, Art. 4 du même.

CHAPITRE IV.

LE MATÉRIALISME.

Ce que le matérialisme et le panthéisme ont de commun et en quoi ils diffèrent. — Essence et histoire du matérialisme. — La matière ne peut servir à tout expliquer, étant elle-même ce qu'il y a de plus obscur. — La doctrine atomistique implique contradiction, elle ne peut rendre raison de la diversité des êtres. — L'affinité de la matière suppose l'existence d'une puissance ordonnatrice. — Le matérialisme n'explique point la naissance du mouvement, et encore moins la disposition intentionnelle des organismes. — Nécessité d'admettre une intelligence pour expliquer l'intention qui se remarque en tout. — L'uniformité des espèces démontre que le monde a été fait d'après un plan arrêté d'avance. — Il est impossible que des êtres supérieurs naissent d'êtres d'un ordre inférieur et d'une espèce différence. — Hypothèse de Czolbe. — L'énigme du monde ne trouve qu'une seule solution, la création par Dieu. — Notes additionnelles.

Il y a un Dieu, et il est avant tous les temps, de toute éternité. En lui est la vie comme en son principe ; il la possède par lui-même ; c'est comme un océan de vie sans limites qui ondoie dans son sein. Cet océan, il y a puisé pour donner la vie à ceux qui n'étaient pas encore [1]. Car Dieu est amour, et c'est le propre de l'amour de communiquer du sien. Ainsi Dieu fut créateur ; ainsi le monde, sa créature, fut appelé à l'existence par son infinie puissance, selon l'archétype de sa sagesse et de sa bonté, le monde, image de l'essence éternelle de Dieu

[1] *Omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse.* (Thom. Aquin. *Summa theolog.*, I, qu. XLV, art. 1.)

même, reflet de son inaltérable et inaccessible gloire, livre dont les caractères ont été tracés par le doigt divin lui-même [1]. C'est pourquoi l'homme *est inexcusable lorsque, émerveillé de la beauté de la création, il la déifie* [2].

Tel est le jugement porté par un livre vieux de plusieurs milliers d'années, contre ceux qui déifient le monde ou qui confondent Dieu avec le monde, niant l'existence du Dieu vivant et personnel, antérieur et supérieur à la création qu'il a faite [3]. Cette déification du monde et cette confusion de Dieu avec le monde apparaît dans l'histoire des erreurs humaines sous deux formes principales. Ces deux formes sont le *matérialisme* et le *panthéisme*. L'opposition de ces deux systèmes n'empêche pas qu'ils ne partent l'un et l'autre d'une seule et même pensée fondamentale, savoir que la nature seule, que le monde seul existe, qu'en dehors de la nature et du monde il n'y a rien [4]. Si dans ces systèmes si faciles, comme on voit, à ramener à un seul, on parle encore de Dieu, ce n'est plus qu'un nom que, par un manque de franchise, l'on conserve encore après avoir rejeté celui qui le portait. Cela veut dire que le monde est à lui-même son Dieu [4]. L'opposition du matérialisme et du panthéisme consiste en ce que le matérialisme fait venir cet univers d'une

[1] « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament montre les œuvres de ses mains ». (*Ps.* XVIII, 1.)

[2] *Sag.*, XIII, 3.

[3] De là, le nom de naturalisme souvent donné au matérialisme.

[4] Par où l'on voit que panthéisme est synonyme d'acosmisme tout aussi bien que d'athéisme.

multitude de principes générateurs ou d'atomes, tandis que le panthéisme pose d'abord un principe suprême, mais qui ne se distingue pas du monde et ne fait qu'un avec lui.

L'examen de ces deux systèmes montrera jusqu'à l'évidence qu'ils ne sont pas en état de donner la réponse à la question de l'origine et de l'essence des choses, et qu'ils sont complétement impuissants à résoudre le problème de l'existence du monde. Ce sera donc une nouvelle preuve, preuve indirecte, de l'existence d'un Dieu et d'un Créateur supérieur à l'univers que cet examen nous fournira. Commençons par le matérialisme.

Qu'est-ce que le matérialisme ? Le matérialisme doctrinal part de ce principe, que tout ce qui existe dans cet univers, depuis la pierre la plus rudimentaire en remontant tous les degrés de l'échelle des êtres jusqu'à l'homme [1], a pour point de départ, pour toute origine et pour tout principe, la matière, une matière primordiale non intelligente, non vivante. Cette matière serait seule tout ce qui est, serait éternelle, et rien ne serait excepté elle, ni âme, ni conscience, ni vertu, ni Dieu.

Telle est la pensée commune de tous les matérialistes, nonobstant la diversité de couleurs et de nuances qu'elle peut prendre dans chaque esprit particulier. Pris en ce sens, le matérialisme n'est pas une production des temps modernes. Cette manière de comprendre le monde date

[1] L'application de la doctrine matérialiste à l'homme, à sa nature comme à sa destinée, se fait actuellement avec une certaine assurance tapageuse qui attirera plus spécialement notre attention au septième chapitre de ce volume.

des premiers regards que l'esprit humain a jetés sur l'ensemble de l'univers avec l'intention de l'expliquer. Elle était celle des philosophes de l'école ionique, Thalès, Anaximène, Anaximandre. Cette conception puérile et toute sensible convenait bien à l'enfance de la philosophie, à cet âge où l'homme faisait avec toute la simplicité d'un débutant, ses premiers efforts de réflexion pour se rendre compte de l'origine et de l'essence des choses. « Les an- « ciens philosophes », remarque saint Thomas, « ne par- « vinrent que progressivement, pas à pas, à la connais- « sance de la vérité. Dans le commencement, leurs re- « gards grossiers et charnels ne voyaient d'autres êtres « que les corps sensibles [1] ». Tout, disaient-ils, est né de la matière, de l'eau, de l'air, etc. C'est pourquoi Aristote [2] a eu raison de dire qu'Anaxagore, qui posa l'intelligence comme principe du monde, fut le seul qui eût dit quelque chose de sensé, tandis que les autres avaient comme parlé au hasard. Les matérialistes français du siècle dernier, Diderot, d'Alembert et surtout La Mettrie et Helvétius, regardèrent le retour à ces grossiers commencements de la pensée humaine, à cette philosophie d'enfant, comme s'exprime Carus [3], en parlant de la philosophie ionique, ils regardèrent cela comme un merveilleux progrès de l'esprit humain qui devait signaler leur siècle entre tous les autres comme le siècle philosophique par excellence.

[1] *Summ. theolog.*, I, quæst. XLIV, art. 2.

[2] *Metaphys.*, I, 3.

[3] *Système de physiologie*, I, pag. 10.

Le matérialisme de nos jours n'a rien non plus d'essentiellement nouveau à produire en sa faveur, malgré les prétentions des Feuerbach, des Vogt, des Moleschott et autres [1]; il n'a fait que reprendre les vieilles armes rouillées du siècle dernier. Il s'est emparé de thèmes depuis longtemps usés et jugés, leur a donné, en les revêtant du clinquant de ses phrases, un certain air de nouveauté, et ainsi préparés, il les a offerts à la foule toujours facile à abuser, comme le dernier mot de toute science, comme une panacée merveilleuse pour tous les maux de l'humanité.

Donc le matérialisme dit ceci : La matière est tout et excepté elle il n'y a rien. « La matière est le principe « unique de tout ce qui est [2] ». La toute-puissance créatrice n'est que l'affinité de la matière [3]. C'est par elle que la terre, l'air, l'eau se développent jusqu'à créer les êtres qui végètent et qui pensent [4].

[1] Et malgré les prétentions de leurs imitateurs français, MM. Littré, Taine, etc.

[2] Büchner, *Force et matière*, p. 31.

[3] Moleschott, *Mouvement circulaire de la vie* : « Ce carbone et cet azote que les plantes empruntent à la terre et à l'air, deviennent successivement gazon et blé, animal et homme pour se résoudre de nouveau en terre végétale, et revenir à leur premier état : voilà en quoi consiste la merveille du mouvement circulaire vital..... Voilà cette sublime création dont nous sommes chaque jour témoins, qui ne laisse rien vieillir ni se corrompre; elle consiste en ce que l'air, les plantes, les animaux et les hommes se donnent partout la main, et constamment se purifient les uns les autres, se développent, se rajeunissent, s'ennoblissent, en ce que l'individu seul meurt, tandis que l'espèce se perpétue, en ce que la mort n'est rien autre chose que la condition d'immortalité du mouvement vital ». (Pag. 81.)

[4] Si l'on veut voir un modèle de naïveté pour ne pas dire d'i-

Ce qui doit avant tout frapper ici, c'est de voir la matière présentée comme le principe qui doit rendre compte de tout ce qui existe. Mais justement l'essence de la matière et sa nature intime, ainsi que le monde des corps, est tout ce qu'il y a de plus obscur et ce qui se dérobe le plus à notre connaissance. Essayer de rendre compte de tout par la matière exclusivement, c'est vouloir expliquer ce qui est obscur et difficile à comprendre par quelque chose de plus obscur encore et d'à peine concevable. « Le défenseur du matérialisme », dit Feuchtersleben, « croit avoir porté un grand coup à ses « adversaires, lorsqu'il a demandé : Qu'est-ce que l'es« prit? Comme s'il pouvait dire, lui, ce que c'est que le « corps! Cependant les tenants les plus modernes du « matérialisme ne trouvent là aucune difficulté ». « Le « matérialisme », dit un coryphée de la secte [1], « est

neptie philosophique, il faut lire un écrit du docteur Edouard Lœventhal, intitulé *Système et histoire du naturalisme*, et publié dans la *Gazette allemande générale de l'Université*, 1re ann. p. 149. Voici comment raisonne le docteur dès le commencement : § 1. « Ce qui n'a pas de fin, ne peut pas avoir non plus de commencement. Ce qui ne peut être détruit, ne saurait non plus être créé. Or, la matière ne peut être détruite, donc elle ne peut être créée ; elle est sans fin, donc elle est aussi sans commencement, c'est-à-dire qu'elle est éternelle.

§ 2. « Ce qui est et n'a pu être créé, ne suppose point de Créateur et existe sans condition. Mais ce qui est indestructible (sans fin) et sans condition, est indépendant et absolu. Il suit de là que la matière est absolue et qu'elle forme l'être absolu ».

Tel est le système sur lequel l'auteur prétend établir l'opposition qu'il veut faire à la faculté de théologie. En réalité, il n'établit que la certitude de sa complète incompétence à porter un jugement sur les questions de cette espèce. Chaque proposition du premier § contient une pétition de principe, une pure supposition, une assertion gratuite.

[1] Büchner.

« une vérité qui, malgré sa clarté et sa simplicité, malgré « son incontestable certitude, ne paraît pas encore être « généralement comprise aujourd'hui de tous nos natu- « ralistes. La matière est immortelle, indestructible. Il « n'y a pas dans l'univers un seul petit grain de pous- « sière qui se perde ou qui se produise. Nous ne pour- « rions supposer la soustraction ou l'addition du moindre « atome sans être aussitôt forcés de reconnaître, en vertu « de la loi de gravitation, que ce serait là un événement « qui amènerait un trouble immédiat, un dérangement « subit dans l'équilibre universel. Le grand service de la « chimie dans ces dix dernières années, c'est de nous « avoir enseigné de la manière la plus claire et la plus « incontestable que, dans la perpétuelle mutation des « choses qui s'effectue tous les jours sous nos yeux, la « naissance et la disparition des formes organiques ne « vient pas de la naissance ni de la disparition d'une « matière auparavant non existante, comme autrefois on « le croyait assez généralement, mais que cette muta- « tion ne vient d'autre chose sinon de la transformation « constante et incessante de la même matière, toujours « identique à elle-même et inaltérable sous le rapport « de la quantité comme de la qualité.... Les atomes eux- « mêmes sont incorruptibles et indestructibles. Aujour- « d'hui dans une combinaison, demain dans une autre, « ils forment par la diversité de leurs concours les figures « innombrables et toujours variées sous lesquelles la « matière s'offre perpétuellement à nos sens ; révolution « éternelle et incessante, fleuve rapide qui toujours « coule ».

Cet exposé nous donnerait donc le dernier mot du ma-

térialisme ; c'est ce que la doctrine en question a de plus fin, de plus délié, de plus exquis.

On a souvent, quand on juge les autres faux systèmes, l'occasion de dire que le vrai qu'on y trouve n'est pas nouveau, et que le nouveau n'est pas vrai. Mais nulle part cet adage n'est mieux à sa place qu'appliqué au matérialisme. Non-seulement le peu qu'il a de vrai n'est pas nouveau, mais il est encore vieux jusque dans ses erreurs. Il est très-vrai que toutes les formes si diversement figurées du monde corporel n'ont qu'un seul et même fond matériel, que chaque fois qu'un corps tombe en dissolution, la nature reprend la matière dont il était composé pour l'employer à la formation d'autres corps. Mais cette vérité, la science catholique l'a toujours enseignée expressément [1], et Platon ne l'a pas moins positivement énoncée qu'Aristote [2]. Quant à la doctrine du

[1] S'il ne restait pas un élément matériel qui passât d'un corps qui périt à un nouveau corps qui naît, ce n'est pas naissance qu'il faudrait dire en parlant d'un nouveau corps, mais bien création (S. Thom., *Summ. theolog.*, I, qu. x, art. 2) : *In corporibus inferioribus est mutabilitas secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis.* Tous les corps sont sujets au changement, parce que la matière passe en des corps différents.

[2] « La matière, la matière première (ὕλη, *Métaphys.*, VII, 3) est la base de tout ce qui naît ; elle est indéterminée ; mais la détermination d'un être a lieu par l'accession de la forme (εἶδος, μορφή, *Métaphys.*, XII, 5) qui constitue l'individu ». (*Forma substantialis* chez les Scolastiques.) — Saint Augustin raconte (*Confess.*, XII, 6) comment il parvint à l'idée d'une matière première, commune et indéterminée. « J'attachai sur les corps eux-mêmes un regard plus attentif, et je méditai plus profondément sur cette mutabilité qui les fait cesser d'être ce qu'ils étaient, et devenir ce qu'ils n'étaient pas ; alors je soupçonnai que ce passage d'une forme à l'autre, se faisait par je ne sais

matérialisme, elle n'est pas autre chose que la vieille erreur d'Epicure. Elle consiste à admettre sans preuve d'aucune sorte que les atomes, ou corpuscules indivisibles, infinis en nombre, indépendants les uns des autres, existant de toute éternité, ont formé cet univers par une rencontre fortuite. Lucrèce a exposé au mieux le système d'Epicure.

Namque ita multimodis multis primordia rerum,
Ex infinito jam tempore percita plagis,
Ponderibusque suis consuerunt concita ferri,
Omnimodisque coire, atque omnia pertentare,
Quæcumque inter se possint congressa creare;
Ut non sit mirum si in tales disposituras
Deciderunt, et in tales venere meatus,
Qualibus hæc rerum geritur nunc summa novando.
Quod si jam rerum ignorem primordia quæ sint,
Hoc tamen ex ipsis cœli rationibus ausim
Confirmare, aliisque ex rebus reddere multis;
Nequaquam nobis divinitus esse paratam
Naturam rerum; tanta stat prædita culpa [1].

quoi d'informe qui n'était pas absolument rien..... Il est donc vrai que la mutabilité des choses muables est la possibilité de toutes les formes qu'elles subissent. Elle-même, qu'est-elle donc? Est-elle esprit? Est-elle corps? Est-ce une espèce d'âme ou de corps? Si l'on pouvait dire un certain néant qui est et n'est pas, je la définirais ainsi. Et pourtant il fallait bien qu'elle eût une sorte d'être pour revêtir ces formes visibles et harmonieuses ».

[1] Burmeister dit pareillement : « Dans tout corps il n'y a que la forme qui passe. Toutes les fois qu'un corps périt, c'est son individualité seule qui s'efface. La matière dont il est composé retourne à la vieille forme matérielle amorphe..... Car la matière ne meurt pas, ne périt point, elle est indestructible au contraire et éternelle ; elle existe dès le principe, elle existe au-delà de toute limite de temps ».

Parce que tout être individuel consiste en une matière et en une forme, parce que la matière subit diverses formes, il

Voilà quelle est la doctrine, il nous reste à la juger.

La matière est donnée comme principe de tous les êtres. Mais cette matière n'étant pas *une*, ne peut dès lors en aucune façon être considérée comme le principe unique et fondamental de tout ce qui existe. Puisque tout est dit venir des atomes dont la multitude est infinie, il ne faut plus dès lors parler d'un principe unique, mais bien d'une infinité de principes. Or, il y a ici tout un nid de contradictions. D'où les matérialistes savent-ils qu'il y a des atomes ? En admettant qu'il en existe, comme ce sont des corpuscules extrêmement petits, indivisibles sans étendue, il s'ensuit qu'ils échappent pour toujours à la perception des sens, qu'ils pourraient tout au plus être établis par voie de raisonnement, mais jamais saisis directement par l'expérience ni constatés comme un fait d'expérience; mais justement le matérialisme n'admet pas d'autre moyen de connaître la vérité que la perception des sens ; *le microscope est son seul argument, ce qui peut se mesurer ou se peser fait l'objet exclusif de la connaissance, est seul vrai, seul réel ; tout le reste n'est que simple rêve et pure fantaisie*[1]. Le matérialisme se trouve

s'ensuit qu'elle est éternelle ! Parce qu'un statuaire peut tirer du même marbre d'abord, une Minerve, puis un faune, il s'ensuit que le marbre doit être éternel ! Quelle logique ! et que dire de l'expression forme primitive amorphe, *amorphe urform?* est-elle autre chose qu'un non-sens? c'est comme si on disait : forme informe.

[1] Il n'y a de vrai et de réel, dit Fuerbach, que le sensible et le palpable, le vrai, le réel, le sensible; trois mots synonymes! — « Le naturaliste », dit Büchner (*Force et matière,* p. 247), ne connaît que les corps et les propriétés des corps. Ce qui s'élève plus haut, il le nomme transcendant, et la transcen-

ainsi dès son début dans une contradiction inextricable, car en même temps qu'il ne reconnaît comme vrai que ce qui tombe sous les sens, il admet comme principe de toute existence quelque chose qui ne tombe pas sous les sens. Virchow [1] avoue lui-même que « les phénomènes « sensibles conduisent en dernière analyse à de certains « principes généraux qui, bien loin d'être tous suscepti- « bles d'une démonstration positive, sont au contraire « pour la plupart tellement hypothétiques, que c'est à se « demander s'ils peuvent servir de base à un édifice « scientifique durable. C'est en particulier le cas où se « trouve la doctrine des atomes : personne encore n'a « prouvé que cette manière d'expliquer le monde ne « laisse rien à désirer ».

Ce n'est pas tout : on admet un nombre infini de principes élémentaires ou d'atomes [2] ; mais un nombre actuellement infini est quelque chose que la raison ne conçoit pas, ou plutôt qu'elle conçoit comme une impossibilité. Car il est de l'essence de tout nombre de pouvoir être multiplié, de toute somme de pou-

dance n'est à ses yeux qu'un égarement de l'esprit humain ». — La limite de l'expérience et des sens est aussi la limite de la pensée. (Vogt, Kœhler gl. Wissenschu. p. 107). — « J'ai établi dans ma seconde lettre que, hormis les rapports du monde corporel avec nos sens, nous ne pouvons rien saisir. Toutes nos connaissances sont sensibles » (Moleschott, Kreislauf, p. 387.)

[1] *Archiv für pathologische anatomie.* Tom IX, p. 12.

[2] « Nous nommons atome une parcelle de matière très-petite, que nous concevons comme indivisible, et nous croyons que toute la matière se compose de semblables atomes ». (Buchner, *ibid.*, p. 21.

voir être augmentée d'une unité. Or, ce qui est susceptible d'augmentation n'est pas infini évidemment; car alors l'infini deviendrait par l'addition d'une unité encore plus infini, ce qui est contradictoire [1]. Les atomes ne peuvent donc tout au plus être pris que comme une multitude d'êtres nécessaires, absolus, éternels. Mais cela même répugne à la pensée. Car pour rendre raison de tout, la pensée n'a besoin que d'une seule cause souveraine, et non d'une multitude de premiers principes. Elle ne veut qu'un seul être nécessaire et non plusieurs [2]. Cette multitude d'atomes ne formeraient toujours dans la réalité qu'un nombre déterminé ; mais sur quoi se fonde-t-on pour admettre un nombre déterminé d'atomes ? Pourquoi précisément tel nombre plutôt que tel autre ? pourquoi ni plus ni moins, qu'on le dise quand on est une fois sorti de l'unité de la cause première et nécessaire ? la multiplicité des atomes, multiplicité qui trouve son expression dans le nombre, indique précisément leur caractère et leur qualité de choses créées [3].

[1] « Le matérialisme se heurte partout aux conceptions les plus impossibles. Pour lui, rien de plus certain qu'un temps sans commencement ni fin, qu'un espace infini, qu'un nombre d'atomes absolu, infini. Comme si ces infinis de mauvais aloi, pour parler comme Hégel, ne se détruisaient pas eux-mêmes ». (Fr. Hoffmann, *Réfutation de l'Atomistique absolue ou relative.*

[2] « Le sentiment secret et profond de l'unité des forces de la nature, du lien mystérieux qui unit le sensible et le suprasensible, est général même chez les peuples sauvages ». (Humboldt, *Cosmos.*, I, p. 16.)

[3] « Le nombre », dit saint Thomas, « est la forme sous laquelle se présente tout ce qui est créé ». (*Summ. theolog.*, I, quæst. VII, art. 4) : « L'être infini est nécessairement un être unique ».

D'ailleurs, si l'on admet que ces atomes sont éternels, qu'ils sont l'absolu, il faudra aussi dire qu'ils sont immuables, car l'éternité est la mesure de l'immuable, de nême que le temps est la mesure du changement. Mais, l'un autre côté, rien n'est moins immuable que les atones, puisque la qualité essentielle de tous les corps proluits par ces atomes est la mutabilité. S'ils existent sans ondition, absolument d'eux-mêmes et par eux-mêmes, omment expliquer leur relativité réciproque, leur muuelle dépendance ? D'où vient donc l'affinité de la maière et sa force créatrice ? Ils doivent être simples et inlivisibles, ces atomes, et cependant en s'agglomérant ils orment des corps, c'est-à-dire quelque chose de composé t de divisible. Ils sont sans intelligence, et cependant ils loivent produire l'intelligence. Ces atomes qui ne sont as libres doivent produire la liberté, ils doivent produire e mouvement, la vie, l'esprit, eux qui sont inertes, morts t par essence exclusifs de l'esprit[1]. Ils ne doivent avoir aune qualité déterminée et cependant différer les uns des utres, et produire le monde avec la variété et la diversité les êtres[2]. Si l'on dit que les différences des qualités

[1] « Il est difficile d'accumuler plus de contradictions qu'il n'y n a dans la doctrine matérialiste expliquant la formation du nonde : De l'immuable doit sortir la muabilité ; de l'incorruptble, la corruptibilité ; de l'inertie absolue, le mouvement ; de uelque chose de mort, la vie ; de l'insensible, le sens ; de auses aveugles, l'intention ; de l'inintelligent, l'intelligence ; e la matière, l'esprit ». (Fr. Hoffmann.)

[2] Nous nous représentons toute la matière comme composée e tels atomes : c'est de leur cohésion et de leur répulsion ue résultent toutes les propriétés que déploie la matière. Büchner, ibid. p. 21.)

et des êtres résultent des différentes configurations, agglomérations, combinaisons des éléments matériels simples et sans propriété, la même question revient avec une urgence nouvelle et plus forte : D'où viennent ces différences de dipositions, de combinaisons, d'unions ? Qu'est-ce qui, non-seulement ordonne et figure, mais élève l'ordre et la figure à la hauteur d'une règle et d'une loi permanente ? Les atomes ont-ils produit cela d'eux-mêmes ? mais alors ils sont intelligents, ils sont esprit et non plus matière. Si c'est par un autre que la diversité a été introduite dans les combinaisons atomistiques, il faut que cet autre ait aussi posé les atomes eux-mêmes en même temps qu'il a déterminé leurs combinaisons, puisque *les atomes n'existent pas indépendamment de cette détermination* [1].

Il est donc d'une profondeur admirable ce mot de l'Écriture, qui exprime la diversité et tout ensemble la permanence régulière des choses : *Dieu a tout créé avec nombre, mesure et poids* [2].

«L'affinité de la matière, telle est la puissance créatrice « universelle [3] ». Ainsi donc, de l'aveu du matérialisme

[1] La pure matière n'existe pas comme telle, elle n existe que dans une forme déterminée (*forma substantialis*) qui constitue l'essence des choses et par laquelle les choses diffèrent entre elles.

[2] *Sag.*, XI, 12. Richter, l'auteur de la *Stœchiométrie*, a pris ce passage pour épigraphe.

[3] « On voit », dit Cuvier (Cf. *Journal des savants*, 1863, p. 623), « combien sont puérils ces philosophes qui parlent de la nature comme d'une sorte d'existence personnelle distincte du Créateur, distincte des lois qu'il a faites et dont tout porte

lui-même, ce ne sont pas proprement les atomes en tant qu'atomes qui ont tout produit ; mais c'est la corrélation des atomes qui fait tout, et qui s'élève au-dessus de chaque atome particulier comme la force qui ordonne et qui dispose. Les atomes ne sont donc pas le dernier principe de tout, la seule cause effective et efficiente. Ce qu'il faut prendre pour la cause première ou pour la dernière raison des choses, c'est bien plutôt le principe qui, en rapportant les atomes les uns aux autres, produit la variété et la diversité des corps. Résumons brièvement cette discussion en empruntant les paroles d'un philosophe contemporain[1] :

Tout ce qui est conditionnel suppose une condition qui, comme telle, est absolue.

Les atomes sont conditionnels entre eux. La condition de cette conditionnalité réciproque ne peut être dans les atomes eux-mêmes, puisqu'ils seraient ainsi conditionnels et inconditionnels à la fois.

Conséquemment l'existence des atomes suppose quelque chose d'inconditionnel, d'absolu qui, étant la raison de leur conditionnalité, est aussi nécessairement la raison de leur existence.

Irréfléchi et superficiel, voilà donc ce que doit être un esprit pour s'arrêter au matérialisme, puisqu'à chacune

l'empreinte, distincte des propriétés et des formes qu'il a mises dans les choses et qui déterminent toute action quelle qu'elle soit ».

[1] Ulrici, *Dieu et la nature*, Leipzig, 1862, p. 314. — *Omne compositum*, dit S. Thomas (*Summ. Theolog.*, I, quæst. III, art. 7), *causam habet ; quæ enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa.*

de ses assertions, cette doctrine s'enlace en d'inextricables contradictions. C'est un vain subterfuge que d'alléguer *des incompréhensibilités*[1] : ce qui implique contradiction ne doit pas être qualifié d'incompréhensible, mais d'inconcevable et d'impossible. Et puis il sied vraiment bien au matérialisme de recourir aux incompréhensibilités, c'est-à-dire aux mystères, lorsqu'il revendique pour lui le monopole de la clarté, de la simplicité et qu'il se vante d'éliminer le mystère de la science.

Les vices, les défauts que nous venons de signaler suffiraient, et au delà, pour faire crouler tout le système. Cependant il en recèle encore d'autres, comme nous le ferons voir en examinant ses principes de plus près. Tout s'est donc formé par un développement spontané de la matière. Là où il y a développement, il y a mouvement. Mais la matière comme telle est inerte, c'est-à-dire indifférente au repos et au mouvement. Elle demeure en repos tant qu'un choc venu du dehors ne la met pas en mouvement. A-t-elle été mise en mouvement, elle se meut jusqu'à ce qu'un nouveau choc l'arrête. Supposez une boule d'une parfaite rondeur en repos sur une surface ayant tout le poli imaginable, elle demeurera immobile à moins d'un choc externe. Son mouvement, sa rotation ne sera que l'effet d'un choc qu'elle aura reçu du dehors. Mais quand une fois le mouvement lui aura été imprimé, elle continuera de rouler jusqu'à ce que son frottement sur la surface qui la porte l'ait déterminée au repos. D'où vient donc le mouvement, d'où vient le dé-

[1] Büchner, l. c, p. 132, 191. Strauss, *Glaubenslehre*, I, p. 685 : « Nous voyons encore ici l'insuffisance de notre conception ».

veloppement, d'où vient la vie? Un boulet de canon, dit Virchow [1], ne se meut point par l'effet d'une force qui lui soit inhérente ; la force avec laquelle il va heurter un autre corps est tout autre chose qu'une simple résultante des propriétés de sa substance ; les corps célestes ne se meuvent pas davantage par eux-mêmes ; la force qui les meut ne se tire ni de leur forme ni de leur constitution ; il en est de même des phénomènes de la vie; il faut qu'on renonce à les expliquer par les propriétés de la substance composante. « Il faut que le premier être », dit saint Thomas, « soit en acte, et nullement en puissance. Sans « doute, sous le rapport du temps, la puissance est avant « l'acte dans l'être qui passe du premier au second de ces « états ; mais, quand on considère la chose en elle-même, « absolument, l'acte est avant la puissance, car ce qui « est potentiel ne peut être amené à l'acte que par un « être agissant. Or, tout corps ne possède comme tel que « la possibilité du mouvement [2] ».

« La matière n'a d'action que par le mouvement », dit de Maistre ; « or, tout mouvement étant un effet, il s'en« suit qu'une *cause physique*, *matérielle*, si l'on veut « s'exprimer exactement, est un non-sens et même une « contradiction dans les termes. Partout ce qui meut

[1] *Gesammelte abhandlungen.* Bayle, (*Diction. crit., art. Leucippe*), dit lui-même : L'étendue et la dureté remplissent, dans nos idées, toute la nature d'un atome. La force de se mouvoir n'y est pas comprise, c'est un objet que nos idées trouvent étranger et extrinsèque à l'égard du corps et de l'étendue. — Sur l'insuffisance de la matière, voyez Euler, *Lettres à une princesse allemande*, t. II, lettre V ; Laplace, *Système du monde*.

[2] *Summ. theol.*, I, quæst. III, art. 1.)

« précède ce qui est mu, ce qui mène précède ce qui est « mené ; la matière ne peut rien, et même elle n'est rien « que la preuve de l'esprit [1] ». Le mouvement suppose donc un moteur, qui lui-même suppose un moteur primitif, qui se meut lui-même et qui ne doit pas son mouvement à une impulsion venue du dehors. Ce protomoteur est donc mouvement et activité par lui-même; il est pure activité, pur esprit et absolu. Selon Platon [2], la dernière cause efficiente n'est pas dans quelque chose de corporel, puisque ce qui est corporel n'a pas le pouvoir de se mouvoir soi-même. Elle est donc, cette cause, dans un principe spirituel capable de se mouvoir lui-même. Le même philosophe regarde donc comme une erreur fondamentale d'admettre que la matière existe avant l'esprit. L'esprit est donc le principe qui donne la naissance et le mouvement à toutes choses, la force primitive qui met tout en branle, la cause première de tout ce qui existe. Lors donc que le matérialisme admet comme éternel le mouvement de la matière, et que, sans se poser la question de savoir d'où vient le mouvement, il le considère comme une propriété essentielle de la matière [3], c'est de sa part une

[1] *Soirées*, p. 294.

[2] *De legg.*, x, 892, seq.; xii, 967.

[3] « La matière éternelle est nécessairement douée d'un mouvement éternel aussi (?!). Le mouvement de la matière n'est pas moins éternel qu'elle-même. Quant à la question de savoir pourquoi, dans un temps déterminé, elle a pris tel ou tel mouvement déterminé, elle échappe complétement à nos moyens de solution ». Büchner, l. c, p. 55. Où trouver quelque chose de plus superficiel, à moins que ce ne soit chez Hermann Hettner (*Histoire de la littérature anglaise*), lorsqu'il dit que de-

conception, non-seulement toute gratuite, mais contradictoire, c'est un non-sens. Cela revient à admettre un temps éternel et une éternité temporelle, une éternité qui croît chaque jour et devient ainsi plus éternelle, un temps qui n'a pas de commencement, c'est-à-dire qui n'est pas un temps. D'ailleurs l'attraction n'a lieu que là où se trouvent plusieurs corps, ou tout au moins deux molécules ; aucun corps ne porte en lui seul le principe de son attraction et de son mouvement ; aucun par conséquent ne se suffit à lui-même, aucun ne possède donc une existence inconditionnelle, absolue. « Ce fait de l'at- « traction universelle de la matière », dit Virchow lui-même, « on l'attribue, en attendant qu'on le puisse « expliquer, à une force attractive, sans qu'il soit possible « de dire quel est le principe de cette force[1] ». Et Newton a expressément déclaré que l'origine du mouvement ne pouvait en aucune manière s'expliquer par les lois de la gravitation[2].

puis la découverte de la loi de gravitation par Newton, il faut considérer le monde comme un tout complet ne reposant que sur soi-même et subsistant indépendamment de Dieu dans un équilibre éternel, et que l'astronomie affranchit l'homme de la domination de la théologie !

[1] *Op. cit.*, p. 13.

[2] *Perseverabunt quidem in orbibus suis, per leges gravitatis, sed regularem orbium situm primitus acquirere per has leges minime potuerunt.* (*Philos. natur. princip.* l. III, Schol. gen.) — « Considérer la gravitation comme une qualité inhérente et essentielle à la matière, écrit le même à Bentley, de telle sorte qu'un corps pourrait par lui-même agir sur un autre à distance et à travers le vide, cela me paraît une si énorme sottise, que je ne crois pas qu'un homme suffisamment versé dans la science de la nature puisse jamais l'admettre. La gravitation ne peut

Mais il n'y a pas simplement mouvement dans le monde; le mouvement s'y montre partout avec le caractère de l'intention. Tout ce qui se meut est coordonné à un but déterminé. Cet ordre intentionnel[1] apparaît surtout dans les corps organisés, depuis le plus humble brin de chaume jusqu'à l'admirable édifice du corps humain. La composition d'un corps organisé quelconque est précisément dirigée comme elle le serait, s'il était absolument certain qu'une intelligence souveraine, disposant à son gré de toutes les forces et de toutes les lois de la nature, eût marqué le but à atteindre et donné les moyens de l'atteindre. Chacun de ces systèmes de forces et d'élé-

s'expliquer autrement que par un agent universel dont l'action soit déterminée par des lois constantes ». (*Œuvres de Newt., ed. Morseley*, 4, 1783, IV, 43) — « La gravitation », dit Kæstner (*Mécanique supérieure*), « est l'effet d'un acte simultané et constant en deux corps qui s'attirent mutuellement. Son essence n'est pas une dualité, mais une unité, qui se saisit de deux corps à la fois ». — Euler, *Lettres à une princesse allemande*, 68e *lettre*, veut que l'on dise *impulsion* au lieu d'*attraction*, parce qu'on ne peut comprendre comment deux corps éloignés l'un de l'autre agiraient l'un sur l'autre. — Arago, *Remarques scientifiques*, tom. III, pag. 500), et Biot (Janet, l, c. p. 70), ne croient pas davantage que l'attraction comme telle suffise pour expliquer le mouvement des corps célestes.

[1] Büchner a recours aux monstres pour contredire l'ordre dans la nature, comme si des exceptions, explicables d'ailleurs par certaines influences particulières, ne confirmaient pas précisément la règle au lieu de la détruire. Qui dit difformité suppose la forme régulière. Voici la pensée de saint Thomas sur ce sujet (*Summ. theolog.*, I, qu. CIII, art. 5) : « Ce qui se trouve de fortuit dans les choses de ce monde, démontre qu'elles sont toutes soumises à un gouvernement. En effet, si ces choses corruptibles n'étaient pas soumises à un gouvernement supérieur, elles n'auraient aucun but, celles-là surtout qui sont privées d'intelligence ; il ne pourrait dès lors rien arriver en elles en dehors du but, c'est-à-dire rien de casuel et de fortuit ».

ments, qu'on nomme organismes, et dont le fonctionnement porte si bien la marque de l'ordre et de l'intention, est une combinaison unique, un cas particulier choisi entre des milliers de cas possibles qui n'auraient pas rempli le but.

Ainsi, l'intention qui éclate si visiblement dans tout être vivant, montre qu'il règne au-dessus des forces simplement mouvantes et agissantes de la nature, une souveraine puissance qui les tient sous sa pleine domination et les fait servir à ses desseins comme elle l'entend. « Dans les gouttes microscopiques d'une fluidité encore in- « différente et inerte, de chaque germe, il y a comme un « type, ou mieux un prototype spirituel qui opère. Toutes les « fois que quelque chose doit naître, que ce soit une œuvre « de la nature ou bien une œuvre de l'art, la première con- « dition requise pour cette naissance, c'est quelque chose « d'éternel et de préexistant à tout objet temporel, c'est- « à-dire l'idée, la loi. Cette idée précède nécessairement « toute réalité créée, de même qu'il faut que le plan d'un « édifice soit entièrement arrêté dans l'esprit de l'archi- « tecte, avant que les pierres puissent se superposer les « unes aux autres pour effectuer la construction. La forme « est encore indifférente dans le germe ; vue à l'aide des « meilleurs instruments, ce n'est qu'une boule dont la « cavité est remplie d'une matière fluide incolore. Tel est « le premier commencement de tous les organismes que « nous connaissions. Il n'y a pas d'anatomie assez subtile « pour distinguer le premier germe d'un oiseau de celui « d'un poisson, voire même de celui d'un homme[1] ». —

[1] Carus, *Organon der Erkentniss der Natur und des geistes.*

« La nature créatrice », dit Trendelenburg[1], « se cache « pour travailler avec un soin aussi jaloux que si elle « voulait ôter jusqu'à la possibilité de songer même à « une explication des causes et des forces. Si l'œil, par « exemple, pendant qu'il se forme, était exposé à la lu- « mière, on pourrait à la rigueur soupçonner que le rayon « lumineux façonnerait lui-même ce précieux organe en « le sollicitant; mais l'œil se forme dans l'obscurité du « sein maternel pour correspondre à la lumière après la « naissance. Il en est de même des autres sens. Il existe « une harmonie préétablie entre la lumière et l'œil, entre « le son et l'oreille, entre le sol qui nous porte et la mé- « canique des organes du mouvement. Car, sans qu'il ait « existé de commerce entre eux, ils entrent tout à coup, « non pas tandis qu'ils se forment, mais après leur for- « mation, en relation très-intime. La lumière n'a pas « éveillé la vue, ni le son, l'ouïe; l'élément sur lequel « doit se mouvoir la créature n'a pas formé les organes « de la locomotion; non, les organes ont été exprès formés « d'avance pour les opérations à produire et pour les « milieux où elles doivent se produire. On est ici comme « dans un cercle qui n'a cependant rien de vicieux. L'or- « gane tombe avec son activité sous l'action des causes « extérieures, il tombe sous la loi de sa propre opération, « mais avec sa structure visiblement intentionnelle. L'œil « voit, mais le *voir* a présidé à la structure de l'œil. Les « pieds marchent, mais le *marcher* a conformé les articu- « lations des pieds. Les organes de la bouche parlent,

[1] *Logische Untersuchungen*, II, p. 2C.

« mais la parole, la nécessité d'exprimer sa pensée les « avait devancés. Ce cercle n'est autre que le cercle ma « gique du fait simple. L'harmonie préétablie suppose « évidemment une puissance au centre du cercle, puis- « sance centrale où se réunissent les rayons, dans laquelle « la pensée est l'*alpha* et l'*oméga*..... Partout où une in- « tention se manifeste dans le monde, c'est que la pensée « l'a précédée comme son principe ». Et Burmeister avoue « que le don de la voix a pour cause finale le commerce « de la pensée, parce qu'on sait que, dans la nature, des « moyens déterminés tendent à des fins aussi déter- « minées[1] ».

Ce n'est pas seulement dans un cas ou deux que l'intention ou la finalité se manifeste dans la nature; elle forme la règle, la loi dirigeante constamment uniforme selon laquelle se développent toutes les espèces des êtres vivants. Le règne animal et le règne végétal sont encore

[1] *Geologische Bilder*, I, p. 207, 214, 276. Depuis Epicure (Lucr., IV, 823), c'est une habitude de la part des naturalistes de tendance matérialiste, de nier les causes finales, cependant, ils ont beau faire, la vérité finit par s'imposer à eux et par leur arracher des veux importants. Au fond, chaque expérience est une preuve de la vérité des causes finales, aussi bien qu'une confession effective de la liberté qui tente l'expérience. En général, les sciences naturelles ne connaissent et ne veulent rien connaître autre chose que les causes efficientes. Mais, de ce que la cause finale n'est pas immédiatement sensible, s'ensuit-il qu'elle n'existe pas? La loi qui régit la nature étant une pensée, n'est pas sensible ni perceptible, mais elle se réalise dans les phénomènes. L'intelligence la saisit comme condition nécessaire de la science; elle s'impose avec le caractère de la nécessité. Il en est de même de la fin; elle n'est pas visible immédiatement, mais elle se manifeste médiatement par des effets réguliers et uniformes. C'est ainsi que des copies qui s'accordent toutes obligent de conclure à l'original dont elles sont les copies.

aujourd'hui tels que les a décrits Aristote. Un type général et constant, une forme primordiale préexiste en esprit aux êtres vivants qui en reçoivent l'empreinte. Il y a une pensée antérieure qui détermine les conditions constitutives de tout être qui fait son entrée dans la vie et dans le monde de la réalité. On sait qu'en s'appuyant sur ce fait, et en possession d'un seul os d'un animal inconnu de l'ancien monde, Cuvier était en état de retrouver sûrement toute la structure de cet animal dans ses parties essentielles. La zoologie, dit-il, possède un principe qui lui est propre et dont elle fait des applications nombreuses: c'est le principe des conditions de l'existence, ordinairement nommé principe des causes finales. Comme rien ne peut exister s'il ne réunit en soi toutes les conditions nécessaires à son existence, il faut que les différentes parties d'un être soient formées et coordonnées de telle sorte qu'elles rendent possible le tout, non-seulement en lui-même, mais encore à l'égard des êtres au milieu desquels il doit vivre. Selon ce grand naturaliste, ce principe conduit à des lois générales aussi clairement démontrées que celles qui sont le résultat d'un calcul ou d'une expérience.

Mais ce n'est pas seulement dans la formation des organismes particuliers que se révèle la pensée. Un plan unique [1] embrasse tout l'ensemble de la création orga-

[1] « On ne peut le méconnaître, un plan unique, une loi déterminée et constante embrasse le règne animal tout entier. Dans les formes plus anciennes (des animaux), nous avons constamment reconnu les prototypes des animaux postérieurs, et en comparant des types déterminés à des circonstances données, nous avons démontré la dépendance de l'organi-

nique et inorganique; son développement se poursuit, s'effectue sur une même échelle qui aboutit à la vie spirituelle et libre de l'homme[1]. Donc cet univers, un par le dessein et par le plan, démontre rigoureusement une intelligence dont l'existence a précédé celle du monde; intelligence absolue et qui pénètre tout, une volonté suprême, qui détermine souverainement l'ordre universel des êtres, un Dieu vivant et personnel qui, avant que le monde fût, a jeté le plan du monde et de tout ce qu'il renferme, qui a réalisé ce plan dans le temps[2], et donné le branle à toutes les forces de la nature. « Le tout, dit Aristote, est avant ses parties ». Le matérialisme est incapable d'expliquer l'intention qui éclate dans la structure

sation animale à l'égard des temps et des milieux où elle se produit ». Burmeister, l. c, pag. 242.

[1] Ulrici, l. c, p. 315. C'est ce que saint Thomas avait déjà depuis longtemps reconnu. Il dit (II Dist., I, qu. XI, art. III) : *Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturæ intellectualis quantum potest..... Et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur finis ultimus intentus a natura inferiori.*

[2] A ce sujet un célèbre anatomiste, Richard Owen, s'exprime d'une façon remarquable dans ses *Principes d'ostéologie comparée.* « Si le monde a été créé par un esprit, par une intelligence préexistante, par Dieu en un mot, il faut qu'une idée, un modèle de l'univers ait précédé la création de celui-ci, il faut que les choses aient été connues avant que d'être créées. Maintenant la reconnaissance d'un type idéal, base de l'organisation des animaux vertébrés, démontre qu'un être tel que l'homme était déjà connu avant que l'homme se fût présenté sur la terre. L'intelligence divine voyait d'avance dans la formation du prototype toutes ses modifications à venir. L'idée du prototype se manifestait déjà sur notre planète longtemps avant l'existence des espèces animales dans lesquelles nous le voyons développé et réalisé. Elie de Beaumont, Burmeister et tous les plus grands naturalistes professent la même doctrine.

d'un seul corps organisé, à plus forte raison la constante uniformité des genres et des espèces à travers tant de siècles. « Depuis les temps d'Aristote », dit le cardinal Wiseman[1], « l'abeille n'a pas cessé de travailler à la com-« position de son miel; la fourmi construit encore aujour-« d'hui ses galeries, comme aux jours où Salomon la « prenait pour modèle. Depuis qu'elles ont été observées « par le grand philosophe et par le sage roi, il est certain « qu'elles n'ont acquis ni un seul organe nouveau, ni une « seule connaissance nouvelle. L'Egypte qui, selon la « remarque de la commission française, nous a légué, « non-seulement par ses peintures, mais surtout par ses « momies, tout un muséum d'histoire naturelle, l'Egypte « nous montre les diverses espèces des animaux demeu-« rées sans aucune variation après trois mille ans ».

« Pourquoi », demandait déjà Lactance, « ces atomes « fortuitement agglomérés n'ont-ils pas encore amené « quelque combinaison nouvelle, mais gardé jusqu'à ce « jour le même ordre? Quelle main a donc pu les con-« tenir dans un ordre qu'ils avaient formé par aventure? « D'où vient qu'ils ne produisent pas continuellement de « nouveaux êtres, d'autres genres et d'autres espèces? »

Chaque genre, chaque espèce d'êtres organiques forme un règne à part, enfermé dans des limites infranchissables, constamment uniforme, se reproduisant et se propageant lui-même constamment et exclusivement. D'où viennent donc ces millions d'organismes divers et indé-

[1] *Accord des sciences naturelles avec la religion révélée*, p. 114. — Voir, pour plus de détails, Quatrefages, *Revue des deux mondes*, 1861, p. 197.

pendants les uns des autres? Doivent-ils leur naissance à de simples atomes s'agglomérant ensemble au hasard? Mais chaque organisme n'engendre jamais que son semblable. L'opinion qui admet la génération dite *équivoque* ou spontanée, c'est-à-dire la possibilité d'organismes nouveaux naissant tout à coup d'eux-mêmes, sans semence ni germe préalable de leur espèce, cette opinion qui, dans un temps où les sciences naturelles étaient moins avancées, avait une certaine vraisemblance, du moins à l'égard de certains animalcules difficiles à observer, a été depuis rejetée comme insoutenable, d'après des investigations nouvelles plus exactes. Aucun être vivant, aucun organisme ne peut se produire sans une semence préexistante dans laquelle l'être se trouve déjà potentiellement tout entier en germe [1]. Burmeister lui-même regrette d'être obligé de renoncer à soutenir la possibilité d'une génération équivoque. Virchow [2] la tient pour «sorcellerie

[1] *Omne vivum ex ovo.* Et Dieu dit : *Que la terre produise de l'herbe verte, portant semence, et des arbres fruitiers portant des fruits selon leur espèce, et dont la semence soit en eux sur la terre.* (*Gen.*, I, 11.)

[2] Voici comment s'exprime Virchow : « La doctrine de la génération spontanée, selon laquelle des êtres vivants naîtraient d'une matière morte sans père ni mère, se voit de plus en plus abandonnée. Il n'y a plus dans le règne végétal et dans le règne animal que les organismes les plus humbles qui donnent encore aujourd'hui la possibilité de renouveler l'ancienne querelle à ce sujet. Pour les organismes plus parfaits, la génération spontanée est maintenant mise de côté. Toute plante a sa graine, tout animal a son œuf ou son germe. Tout ce qui vit forme une longue série de générations successives, dans laquelle l'enfant devient mère, et l'effet devient cause à son tour. C'est une chaîne continue composée d'anneaux vivants où le mouvement et la vie se propagent dans un renouvellement et un rajeunissement perpétuels.

« et artifice diabolique ». J. Muller, Cuvier[1], Wagner[2] répudient également cette doctrine, qui n'est plus suivie que de quelques naturalistes amateurs, tels que Vogt, Moleschott et Buchner[3]. Des savants tels que Spallanzani,

Le végétal engendre le végétal, et l'animal, l'animal. Il y a plus : chaque espèce déterminée de végétaux ou d'animaux ne reproduit que des végétaux et des animaux de même espèce. Le dessein de l'organisation est invariable dans les limites de l'espèce. L'espèce ne sort pas de l'espèce ».

[1] *Rapport historique sur les progrés des sciences naturelles*, p. 200.

[2] « Parmi toutes les espèces de végétaux et d'animaux vivants ou morts, il n'en est aucune qui se produise ou qui se soit produite par ce qu'on nomme *génération spontanée*, en ce sens que les éléments pondérables dont paraît se composer la terre ainsi qu'une grande partie de notre système planétaire se seraient combinés sous l'influence exclusive des éléments impondérables (lumière, chaleur, électricité), de manière à donner naissance à des animaux et à des végétaux ». — *Der Kampf um die seele*, Gœttingen, 1837, p. 209, 211. — « Nous regardons comme définitivement condamnée la doctrine des générations spontanées ». Quatrefages, *Revue des deux mondes*, 1861, p. 157.

[3] Ajoutons Strauss (*Glaubensbhre*, I, p. 683); car ce fameux incrédule croit cependant à la génération spontanée sur l'autorité de Buffon et de Needham. « Il est certain, dit-il, que des êtres vivants se forment continuellement de matières tantôt organiques, tantôt inorganiques, placées dans de certaines circonstances, par exemple, les infusoires et les entozoaires ». Ainsi l'on n'a pas un seul fait, dûment constaté à citer, et l'on se déclare convaincu, tant de crédulité ne se comprend pas, surtout chez un Strauss. Mais une telle hypothèse est à sa place dans un système qui explique l'apparition de l'homme sur la terre par la génération spontanée. Est-ce qu'on ne voit pas des ténias longs de vingt pieds, qui se produisent de la sorte ! C'est là, Strauss en convient lui-même, une conception prodigieuse, mais, dit-il, nous n'avons que cette façon de comprendre l'origine de l'homme (?). Plutôt une absurdité que la création. — « Ce qui me déplaît dans Strauss, dit Alex. de Humbold dans une de ses lettres à Varnhagen, c'est sa légèreté, pour ne pas dire plus, en histoire naturelle. Ainsi il fait naître sans difficulté les êtres organisés de la matière inorga-

Ehrenberg, Schwann, Schulze, Unger, Pasteur, ont démontré qu'il n'y a pas de génération spontanée dans la nature. La vieille maxime de Harvey : *Omne vivum ex ovo* s'est donc pleinement confirmée ; seulement, pour plus de précision, on l'a modifiée ainsi : Tout être vivant, végétal ou animal, naît d'une cellule germinale[1]. « L'opi-« nion », dit Liebig[2], « que la nature possède une force « créatrice capable de produire, avec certaines matières « en décomposition, les plantes les plus diverses, voire « même des animaux, l'horreur du vide, le *spiritus rector*, « la croyance qu'il se forme du fer et du phosphore dans « les corps des animaux vivants, sont tout simplement la « conséquence d'un examen insuffisant. Nous n'avons pas « le droit de créer des causes imaginaires lorsque tous « nos efforts pour découvrir les vraies causes échouent ; « et quand nous voyons que les infusoires naissent d'œufs, « il ne nous reste plus qu'à savoir par quelles voies ces « œufs se propagent ».

Le matérialisme a encore une échappatoire. « Dans ces « âges si éloignés de formation primitive, dit-on[3], les

nique, voire même l'homme qu'il fait sortir spontanément du limon de Chaldée ». — Voyez aussi Quenstedt, l. c, p. 231.

[1] Cf. Quenstedt, l. c; Schleiden, *Das alter des menschengeschlechts*, 1863, et pour plus de détails, voyez Reusch, *Bibel und natur*, 1862, p. 300.

[2] *Chemische Briefe*, p. 20.

[3] Burmeister, *Geschichte der Schœpfung*. Selon cet auteur, la raison la plus pressante pour faire admettre cette hypothèse, c'est que sans elle, l'origine des êtres organisés sur la terre est inexplicable autrement que par l'intervention immédiate d'une puissance supérieure à l'homme (p. 304). Qui ne se rappelle ici le mot de Gœthe : *Hypothèses, chansons de nourrices*

« choses ne se passaient pas de la même manière qu'au-« jourd'hui, et la formation des êtres pouvait se faire « autrement. Ne voulant pas avoir recours aux miracles, « aux mystères, nous sommes obligés, pour expliquer « l'apparition sur la terre des premières créatures orga-« nisées, de recourir à la vertu génératrice de la matière « elle-même. Quant aux raisons pour lesquelles cette « vertu a maintenant cessé d'opérer, nous les déduisons « des lois générales de la nature, qui ne fait rien que de « nécessaire et rejette le superflu ». On veut éviter le mystère et le miracle et l'on s'attache à une hypothèse purement gratuite et condamnée même par la science et par l'expérience. Pourquoi cette vertu génératrice n'o-père-t-elle plus aujourd'hui? Ecoutez la réponse. « Com-« ment et de quelle manière avait lieu ce développement « spontané d'êtres organisés, c'est ce que l'on ne peut « encore en aucune façon dire avec une précision scien-« tifique ; mais on a lieu d'espérer que des investigations « ultérieures viendront jeter une lumière suffisante sur « cette question [1] ». Ce qui veut dire que le matérialisme est encore au XIX[e] siècle aussi incapable de soutenir scientifiquement ses prétentions qu'il l'était au temps de Lucrèce [2], dont Lactance [3] réfutait déjà victorieusement

dont un maître se sert pour endormir ses disciples. — « Alors », selon la remarque ironique de Quenstedt, (*Sonst und Jetzt*, p. 233), « c'était partout un immense fourmillement de la vie organique, et la toute-puissance de la terre morte ne pouvait se rassasier de créer ».

[1] Büchner, l. c, p. 72.

[2] *De natura rerum*, II, 824.

[3] *Div. Instit.*, II, 11 : « Pourquoi ne voit-on plus d'animaux

les assertions. C'est bien cependant un miracle, un très-grand miracle gratuitement supposé, auquel on a recours pour n'être pas obligé d'admettre le Dieu vivant et Créateur.

Non-seulement cette hypothèse n'est pas démontrée, mais encore elle est inconcevable et remplie de contradiction. Hé quoi! ce qui n'est plus possible dans l'état actuel de la nature, l'aurait été dans ces antiques périodes de formation de la terre, alors que l'intensité des agents physico-chimiques était plus grande? Un examen un peu attentif suffit pour faire évanouir cette supposition. Il y a, selon la remarque judicieuse de Wagner, un fait bien simple qui la contredit, c'est que plus les agents physico-chimiques, la lumière, la chaleur, l'électricité, acquièrent d'énergie, et dépassent en efficacité leur mesure actuelle, plus ces agents nuisent au développement de la vie, bien loin de le favoriser, et que, arrivés à un certain degré de puissance, ils détruisent toute organisation. Il y a donc une évidente contradiction à prendre pour cause originelle de la vie ce qui détruit la vie [1]. « Le but de la géo-

sortir du sein de la terre? C'était nécessaire au commencement, dit-on, afin que les animaux pussent naître et se produire. Mais, maintenant qu'il en existe et qu'ils ont le pouvoir de se reproduire, la terre a cessé d'en enfanter et d'autres procédés ont paru ».

On le voit, c'est toujours la même assertion gratuite.

[1] Cette simple remarque fait tomber du même coup toutes les autres hypothèses absurdes qu'on a faites sur l'origine de l'homme. Oken le fait venir d'un antique mollusque de la figure d'un enfant de deux ans, Reichenbach, Büchner, Vogt, d'un singe ou de quelque autre animal. Elle fait pareillement tomber la supposition fondamentale sur laquelle s'appuient toutes les objections contre l'unité de l'espèce humaine. Burmeister lui-

logie, dit avec raison Bischof, n'est pas de se prononcer sur l'état primitif des époques de création. La géologie prend la terre telle qu'elle est, sans se soucier de savoir comment elle est devenue ce qu'elle est. Pourquoi nous aventurer sur un terrain où ne se rencontre plus aucune donnée de fait, lorsque déjà l'hypothétique s'offre à nous si souvent sans sortir des limites qui nous sont tracées?... Dans toutes nos recherches, si loin que nous les poursuivions, nous arrivons toujours à une limite qu'il nous est tout-à-fait impossible de franchir. Savoir comment les plantes sont venues sur la terre, nous est aussi impossible à nous naturalistes, que de connaître le premier commencement de toutes choses ».

Tout récemment Darwin [1] a émis l'opinion que les diverses espèces d'animaux et de végétaux pouvaient descendre de huit ou dix ancêtres au plus, voire même que tous les animaux et les végétaux pouvaient, malgré leur

même dit (*Geolog. Bilder*. I, Thl.) : « Si la couleur du nègre avait assez d'importance pour que le nègre et l'européen formassent deux espèces d'homme, en prenant le mot espèce dans le sens que lui donnent les naturalistes, ces deux espèces différeraient entre elles par les autres parties de leurs corps, aussi bien que par la couleur ; or, il n'en est pas ainsi. C'est seulement par des nuances et des différences du plus ou moins que les membres du nègre et de l'européen se distinguent entre eux, et non par des oppositions, ce qui devrait avoir lieu s'ils étaient d'espèces différentes. Pour le cheval et l'âne, le bœuf et le buffle il en est tout autrement. Il y a entre chaque os, chaque muscle une différence si frappante, qu'un œil exercé distingue du premier coup un os de cheval d'un os d'âne, un os de bœuf d'un os de buffle ». De même, A. de Humboldt, *Cosmos*, II, p. 379.

[1] *On the Origin of species by means of Natural selection.* — Darwin cependant fait intervenir Dieu pour la création des premières espèces, et n'est point partisan de la génération spontanée.

infinie variété de classes, d'espèces et de familles, provenir d'un type primitif unique. Mais cette opinion est contredite par les résultats auxquels sont arrivés jusqu'à ce jour les recherches paléontologiques. Rien ne constate les transformations dont parle Darwin, on n'en trouve aucune trace dans les couches les plus anciennes ; tout au contraire, les quatre embranchements du règne animal s'y présentent constamment avec des différences bien marquées. « Les yeux des trilobites », dit Buckland [1], « ont la même conformation que ceux des crustacés et « des insectes de nos jours. Donc ces organes n'ont pas « traversé une série plus ou moins longue de transfor- « mations, depuis les formes les plus simples jusqu'aux « plus compliquées; ils ont été dès le commencement « construits de la manière la plus parfaite ; ils ont été « créés en parfaite harmonie avec la destination de cette « classe d'animaux telle qu'elle nous apparaît aujourd'hui. « On trouve même dans l'organisation des poissons fos- « siles tout le contraire de cette théorie des transforma- « tions. Nous rencontrons dans les périodes les plus « anciennes des espèces douées de différents caractères « organiques, qui ne se trouvent aujourd'hui que divisés « dans diverses familles. Au point de départ de la créa- « tion se rencontrent les formes les plus parfaites ».

[1] *Die mineralogie und geologie, in ihrer beziehung zur naturlichen theologie*, t. I. — Cf. Waterkeyn, *De la géologie et de ses rapports avec les vérités révélées*, et Louvain ,1841, p. 53, suiv.

L'apparition de microcéphales prouve simplement que, comme tout autre organe du corps humain, le cerveau est susceptible de s'étioler, mais ne démontre nullement, comme le prétend Vogt, le développement successif de l'homme à travers toutes sortes de difformités de ce genre.

Ce qui contredit encore cette hypothèse, c'est que les croisements entre espèces d'une différence bien tranchée, ou ne réussissent en aucune façon, ou tout au plus donnent des mulets inféconds. La question reste celle-ci : Si l'invariabilité des rapports fondamentaux est la loi des productions de la nature, alors le progrès d'un degré de l'existence à un autre — minéral, végétal, animal, — est impossible ; si, au contraire, comme le veut Darwin, le progrès est la loi fondamentale, alors la fixité des espèces ne s'explique plus. Qui est-ce qui a mis le mouvement et le progrès là où ils n'étaient pas auparavant ? Ou bien, quelle puissance arrête le mouvement et le confine dans des limites déterminées et infranchissables ?

La naissance de cet univers et des êtres vivants qui le composent ne saurait donc s'expliquer par la génération spontanée et par le progrès ascendant des espèces, génération et progrès qui n'existent pas. D'un autre côté, la dernière manœuvre du matérialisme[1], qui pose en principe l'éternité de tous les corps célestes, de la terre, des cristaux, des végétaux, des animaux et de l'homme, ne

[1] Cette dernière manœuvre a été tentée en désespoir de cause par Czolbe, *Nouvelle exposition du sensualisme*. p. 170, 171, 178. Selon lui, il est impossible de se faire une idée d'un commencement, d'une origine quelconque des formes organiques et même des cristaux. Comment comprendre, dit-il, quelle cause a pu contraindre des forces aveugles à composer, avec les éléments matériels primitifs, les formes si variées des divers organismes? Qui démontrera que la transition de l'animal à l'homme soit possible? Il nie donc absolument la théorie des transformations soutenue par Vogt, Buchner et consorts; et il déclare qu'il n'y a pas d'autre moyen pour se tirer d'embarras, que d'admettre l'éternité de toutes les especes actuellement existantes, depuis l'homme jusqu'au cristal. Le matérialisme ne pouvait nous faire un aveu plus complet de sa totale et irrémédiable banqueroute

peut être raisonnablement considérée que comme l'aveu d'une complète impuissance : cela veut dire que l'on ne peut s'en tirer [1]. Il ne reste donc plus qu'une seule manière d'expliquer l'origine des choses, c'est-à-dire la création par Dieu. C'est Dieu qui, par son tout-puissant *fiat*, a appelé du néant la matière, c'est lui qui a donné à cette matière l'infinie variété de ses formes ; c'est lui qui a mis le principe de la vie, l'âme, dans tous les organismes, depuis la plus humble plante jusqu'à l'animal le plus parfait. L'énigme de l'existence des trois règnes trouve sa solution dans ce mot profond de la sainte Ecriture : « Et « Dieu dit : Que la terre produise de l'herbe verte portant « semence selon l'espèce, et des arbres fruitiers ayant aussi « leur semence en eux selon leur espèce.... Dieu fit les « animaux de la terre selon leurs espèces, les bestiaux « selon leurs espèces, et tous les reptiles qui rampent sur « le sol selon leurs espèces. Et Dieu créa l'homme à sa « ressemblance, il les créa homme et femme [2] ».

[1] Virchow dit, à propos de cette hypothèse d'Ezolbe : « C'est faire grande violence aux faits, et les sacrifier à une fantaisie capricieuse, que d'admettre la désolante doctrine que tous les êtres existants sont emprisonnés de toute éternité et pour l'éternité dans leurs formes actuelles. Si le sensualisme conduit réellement à de tels résultats, nous lui disons adieu de bon cœur ». Et Virchow lui-même ne trouve, pour expliquer l'origine de la vie sur la terre, qu'une disposition propre de rapports naturels, qu'un travail de toute la matière, travail extraordinaire et temporaire, qu'une certaine espèce de mécanique !!

[2] *Gen.*, I, 11.— « Il y a », dit Bernhardt Cotta lui-même, « une énigme indéchiffrable qui nous oblige même malgré nous d'en appeler à la puissance infinie d'un créateur, c'est l'origine de la masse terrestre, tout aussi bien que la première apparition des êtres organisés sur la terre ».

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE QUATRIÈME.

Voici comment Snell s'exprime au sujet de l'essence de l'organisme, et de l'intention qui se manifeste en chaque organisme, et par conséquent dénonce une intelligence organisatrice :

« Que l'organisme conserve sa forme générale sans altération, tandis que sous cette forme permanente, la matière change et se renouvelle sans cesse comme les eaux d'un fleuve ; que malgré ce perpétuel va-et-vient de la matière, qui a lieu dans son sein, tout organisme maintienne cependant son identité à l'égard du monde qui l'entoure et se conserve lui-même, non pas seulement en tant qu'individu, mais encore en tant qu'espèce, en tant que genre, etc.; que non-seulement il se serve de ses organes à son gré comme il ferait jouer les ressorts d'une machine, mais qu'il forme lui-même ces organes, en sorte que dans ce sens, il est vrai de dire qu'il se précède lui-même, qu'il est tout ensemble cause et effet, *causa sui est*, et cela dans la période stable de son existence aussi bien que dans sa formation et jusque dans ses moindres mouvements libres ou non libres, extérieurs ou intérieurs; que les produits de sa vie en soient aussi les facteurs ; que les moyens deviennent des fins, et les fins des moyens; que chacune des parties subsiste par le tout, et conséquemment par chacune des autres : tout cela n'a point d'analogue dans la nature inorganique et forme même avec elle un contraste complet. Que les idées de général et de particulier, de cause et d'effet, d'identité et de changement, de moyen et de fin qui se repoussent et s'excluent dans la nature inorganique, s'allient au contraire, et s'identifient dans la nature organique, c'est là une opposition, un contraste de la plus haute importance ».

« La chimie est-elle créatrice, et dans quelle mesure l'est-elle? Voilà toute la question, dit Eckstein. Une première réponse à cette question me paraît être la suivante. Il est certain que la nature a aussi son laboratoire. Mais ce laboratoire a-t-il la moindre analogie avec celui du chimiste? Il est vrai qu'elle possède des tubes, des cylindres et des vases, des instruments de toute sorte, depuis les plus délicats jusqu'aux plus solides, des foyers et des fourneaux de tout genre. Mais est-il vrai que les préparations du chimiste sont des préparations qu'il aurait apprises à l'école de la nature, en sorte que, renfermé dans son laboratoire, il prendrait la place de la nature, sauf à opérer sur une plus petite échelle? Mais alors vient forcément une conséquence dont on ne s'aperçoit pas assez. Supposé que le laboratoire de la nature soit semblable à celui du chimiste, il faut nécessairement poursuivre l'analogie et parfaire la comparaison. Dans un laboratoire il y a un manipulateur, et c'est sous sa direction que les éléments se mêlent et se décomposent. Ne faut-il pas aussi un chimiste dans le laboratoire de la nature? C'est ainsi que les hommes ont assez peu de logique pour s'éloigner de Dieu à l'occasion de ce qui devrait les amener à Dieu.

« De quelque manière que les chimistes et les physiciens s'y prennent pour faire sortir l'univers du laboratoire d'une nature aveugle et inconsciente d'elle-même, ils se heurtent à l'impossible et à l'absurde. Ils supposent une loi mathématique sans mathématicien, une loi mathématique fatale et aveugle, c'est-à-dire quelque chose qui est en contradiction absolue avec l'idée de toute mathématique. Comment! cette loi régit toutes les compositions et toutes les décompositions chimiques, elle atteint le moindre atome; partout il y a proportion, règle, mesure; partout il y a rapport harmonieux et constant entre le poids, l'espace et le temps; la construction mathématique est partout, partout le rapport mathématique, et un tel ordre aurait pour principe le fatalisme! La nature serait esclave d'une force aveugle! A la vérité, je ne puis embrasser l'esprit divin dans sa toute-puissance; en regard de la toute-puissance, je suis l'impuissance même. Mais je puis du moins penser à elle, je puis la saisir par la pensée. Mais ce je ne sais quel néant ténébreux qui exclut l'esprit et contient néanmoins le spirituel absolu, comment l'entendre, comment arriver à l'intelligence d'une loi mathématique inhérente à cela? L'absurdité est palpable.

« Mais voici le prodige des prodiges. C'est le développement du procédé chimique, l'action des forces électro-magnétiques qui, avec la loi mathématique fatale, doit expliquer toutes les créations. Des éléments inertes, formés et conformés par une exacte mécanique, voilà ce qui doit rendre compte de tout sans mécanicien, sans architecte. Donc, ce qui a vie viendrait de ce qui n'a pas vie; la géométrie, la mécanique, toute la

science possible des nombres et des proportions viendrait de son contraire. Voilà, j'ai eu raison de le dire, le prodige des prodiges !

Ainsi, trois miracles pour commencer :

« 1° Une mécanique, une cinématique universelle dérivant d'une mathématique aveugle, inconsciente d'elle-même et fatale, par conséquent une mathématique en complète opposition avec sa propre nature, son idée, son essence; 2° Des organismes vivants, le règne végétal et le règne animal tout entier, œuvre de forces non vivantes et d'une matière morte; 3° Enfin, pour couronner toutes les impossibilités, l'âme humaine, l'esprit humain, la parole humaine, la conscience, la personne morale, le sens intime, le moi : tout cela un produit chimique ! Il faut dire aussi nécessairement que la pensée, que le sentiment sont le résultat de batteries électro-chimiques sans cesse en activité dans le cerveau, que l'expérience, dans le monde et dans l'homme, dans la nature et dans l'Etat, est une sorte de magasin où, depuis longues années, se mettent en réserve les décharges successives de semblables batteries. Vraiment, pour arriver à croire cela, il faut une dose de foi tout autrement forte que celle qu'exigent de nous nos vieilles traditions et notre vieille religion ».

Dèjà Cuvier posait à un devancier de Darwin, à Lamarck, la question qui renverse son hypothèse : *Si toutes les espèces descendent d'autres espèces antérieures par des transitions graduelles presque insensibles, comment se fait-il que nous ne trouvons pas partout d'innombrables formes transitoires ?* — Agassiz et Owen ont démontré qu'un même plan embrasse dans une vaste échelle toutes les espèces paléontologiques, aussi bien que les espèces et familles actuelles de végétaux et d'animaux ; qu'il n'y a qu'un même type organique plus ou moins *arrêté* partout ailleurs dans son développement, et développé en entier dans l'homme seul. Elie de Beaumont démontre que l'apparition des types particuliers d'organisation dans les différentes formations géologiques présente une

série continue depuis le plus bas degré jusqu'au plus élevé, série analogue à celle qui existe actuellement dans la création, en sorte que depuis le commencement c'est le même plan d'organisation qui existe. Agassiz s'exprime ainsi au sujet de l'hypothèse de Darwin : *Je dois considérer la théorie des transmutations comme une bévue scientifique, inexacte dans les faits, anti-scientifique dans sa méthode, et malsaine dans ses tendances.*

« Il existe, dit Wagner, des groupes d'individus qui sont reliés ensemble historiquement, par voie de génération; malgré certains changements extérieurs et intérieurs de leurs formes, jamais ces individus ne franchissent les limites de la sphère qui leur est propre pour passer dans une sphère voisine ; ils tendent constamment à se rapprocher de leur centre typique; il s'ensuit évidemment qu'une espèce est autre chose qu'un certain nombre d'individus rapprochés capricieusement par des marques extérieures d'une ressemblance toute fortuite, autre chose qu'une conception abstraite, enfantée par l'imagination de zoologistes systématiques, c'est-à-dire qu'une espèce est un tout bien réel, un cercle absolument clos d'où rien de ce qui est à l'intérieur ne peut sortir, et où rien d'extérieur ne peut entrer. Selon Lamarck et Darwin, ce sont les différences de formes les plus superficielles et les plus fortuites qui se transmettent et se fixent. Une étude attentive des lois physiologiques de la génération et de la succession des individus de la même espèce démontre précisément le contraire. Celles-là se transmettent difficilement et jamais longtemps ».

Darwin, selon la remarque de M. Flourens, a oublié que le monde est un *cosmos*, tandis que d'après son hypothèse ce serait un *chaos*. Il n'a pas remarqué la richesse des moyens et des formes prodiguée dans la nature. Pourrions-nous seulement concevoir comment, dans la lutte de la vie, le singe aurait pu commencer à articuler des mots, comment se seraient développées en lui les idées de propriété, de droit, de morale, qui ne manquent à aucune nation ? Pourrions-nous encore expliquer

pourquoi, tandis qu'une portion des singes s'est élevée au rang d'hommes, le reste est demeuré à l'état de singes sans avoir fait depuis des milliers d'années un seul pas vers l'humanité ?

Darwin a un mérite, mais d'une nature purement négative et critique. Il met en garde contre le faux système du fractionnement et de la multiplication des espèces, il met sur la voie d'une simplification conforme à la vérité ; les efforts qu'il a tentés dans la fausse voie seront pour les savants de l'avenir un exemple qui les détournera de semblables tentatives. Quoi de plus absurde en effet, et de plus monstrueux qu'un système qui nous représente cette belle et savante harmonie du monde, cet admirable ensemble où l'intelligence brille de toute part dans l'ordre et la lumière comme issue d'un principe dépourvu de raison, force aveugle agissant fatalement sans avoir aucunement conscience de ce qu'elle fait ?

Carus élève contre l'hypothèse de Darwin l'objection suivante : Si l'hypothèse de Darwin était vraie, on devrait aussi pouvoir l'appliquer à la formation des organes dans l'intérieur de l'organisme ; elle devrait être la loi de leur développement. Mais au contraire chaque organe se forme directement de la masse de l'organisme. Le cerveau ne se forme point par la transformation du cœur. Donc l'oiseau ne se forme point du poisson, ni le poisson du mollusque. De même que les métaux et les métalloïdes ne naissent point les uns des autres, que l'or ne vient point de l'argent ni l'argent du mica, de même les différentes espèces animales ne viennent point les unes des autres, mais il règne ici comme là une différence originelle.

Hæckel d'Iéna voit une preuve d'une importance capi-

tale en faveur de l'hypothèse de Darwin dans les formations rudimentaires. Mais Agassiz trouve justement la preuve du contraire dans le fait que « chez certains animaux on voit paraître des organes qui ne s'expliquent « point par des fonctions correspondantes, des organes « sans fonction, comme par exemple, les dents des baleines qui ne percent pas, les mamelons des mâles chez « les mammifères. Il est évident que ces organes ne figurent dans le corps de l'animal que comme des éléments architectoniques, qu'ils ont été conservés et « maintenus pour la symétrie, pour la régularité du plan « général de la nature nonobstant leur évidente inutilité « pratique [1] ». Il n'est pas vrai non plus de dire qu'il y ait identité entre la fonction et l'organe, de telle sorte que la fonction continuée produirait l'organe : on trouve la preuve du contraire dans les branchies des poissons et dans les poumons des animaux plus parfaits, branchies et poumons dont la fonction est identique et la conformation si différente néanmoins. Est-ce que les types les plus divers d'animaux et de plantes ne se rencontrent pas au milieu de circonstances et de conditions extérieures absolument identiques, tandis qu'au contraire une espèce animale gardera invariablement l'identité de son type organique malgré les conditions climatériques et physiques les plus différentes et les plus opposées? Et s'il arrive que ce type subisse quelques modifications, elles ne seront jamais bien profondes et resteront sans influence sur le plan fondamental de l'organisation. La différence des plans d'or-

[1] *Essay on classif.* I, sect. 1.

ganisation pénètre de part en part tout l'arrangement interne et le groupement des organes. Le même plan de conformation qui se remarque dans le monde animal actuel, régnait déjà dans les formes de la faune terrestre la plus antique. Les quatre principaux types du règne animal, *rayonnés*, *mollusques*, *articulés*, *vertébrés*, se retrouvent dans toutes les formations géologiques, dans les plus anciennes comme dans les plus récentes, sans que ni les changements les plus extraordinaires dans le genre de vie, ni un si long temps aient pu altérer essentiellement leur organisation.

Thom. Bischoff fait la remarque suivante sur l'hypothèse de Darwin : «Pour ce qui concerne la première question, savoir comment et par quelle voie les premiers êtres organisés ont fait leur apparition sur la terre, Darwin l'a laissée absolument sans réponse aucune. Quant à la seconde question, qui consiste à rechercher les causes en vertu desquelles les formes d'abord plus simples se développent en se perfectionnant, et à démontrer l'énergie de ces causes, Darwin, dans la solution de la première partie de cette seconde question, est tombé dans une erreur décisive. Il attribue aux organismes *l'hérédité* (atavisme) et tout ensemble la *propriété*, sans pouvoir donner les causes externes des variétés, ni expliquer la variabilité qui est comme le grand ressort de toute la théorie Darwienne. Cette doctrine implique donc une contradiction logique évidente. Si les organismes possèdent la faculté de tirer de leur propre fond pour les transmettre à leurs descendants toutes leurs propriétés, ils ne peuvent avoir en même temps la faculté de tirer encore de leur propre fond pour les transmettre à leurs descendants des

propriétés qui ne leur appartiennent point. L'une de ces aptitudes exclut l'autre ; elles sont inconciliables, on ne peut les concevoir unies ensemble dans le même être. En conséquence, Th. Bischoff se voit obligé avec Hæckel de modifier la doctrine de Darwin ; il admet donc que la force plastique formative de l'organisme, dont la vertu essentielle est de modifier et de transformer, possède encore accessoirement et incidemment la propriété de conserver intact le dépôt des qualités héréditaires. Par là la doctrine de Darwin cesse d'être une théorie ; sa mesure de vérité ne va pas au-delà des faits rigoureusement constatés par l'expérience ; tous les rapports, toutes les questions qui n'ont pas été ou ne peuvent pas être soumis à l'expérience échappent à son application. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que pour quelques plantes et quelques animaux, il est démontré qu'on peut les considérer comme des formes développées d'autres plantes et d'autres animaux plus simples existant antérieurement. Mais que l'on en puisse dire autant de toutes les plantes et de tous les animaux, c'est ce que Darwin et ses adhérents n'ont pas démontré le moins du monde, ni même rendu vraisemblable.

On n'est donc aucunement en droit de dire que la doctrine de Darwin ait, non pas démontré, mais seulement rendu vraisemblable l'opinion que l'homme descende en droite ligne du singe ; on peut aujourd'hui, tout aussi bien que précédemment, repousser cette opinion comme absolument invraisemblable et fausse. On n'a pas jusqu'ici un seul fait qui prouve cette descendance, comme on n'a pas non plus une seule idée qui puisse, dans l'hypothèse de cette descendance, expliquer les différences qui exis-

tent entre l'homme et le singe, ni en rendre un compte acceptable à la raison.

Bischoff se déclare aussi contre Vogt qui veut, au moyen de l'idiot, du crétin, combler autant que possible l'intervalle qui sépare l'homme du singe. La conformation du crâne de l'idiot est, personne ne le nie, une difformité et la conséquence d'une maladie. Mais si l'on veut comparer un animal avec un homme, il faut que l'on prenne deux sujets qui soient dans leur état normal. C'est donc pécher contre une règle élémentaire de l'observation scientifique que d'établir un parallèle entre un crétin et un singe, et de prétendre trouver là la clef du procédé suivant lequel le crâne humain s'élève du type du singe au type de l'homme.

Le matérialisme moderne donne son système comme la conséquence aussi simple qu'inévitable d'une étude de la nature faite sans préjugé et gardée par l'expérience et la philosophie. Or, voici comment Linné s'exprime au début de son *système de la nature*: *Deum sempiternum, immensum, omniscium, omnipotentem expergefactus a tergo transeuntem vidi et obstupui.* Son testament à son fils est remarquable ; c'est, sous le titre de *Nemesis divina*, un traité de morale religieuse ; il commence ainsi : *Innocue vivito, numen adest.* Ecoutons encore les paroles d'un savant naturaliste au sujet de l'influence que les sciences naturelles exercent sur le sentiment religieux. On ne peut nier, dit Passavant, qu'une étude exclusive de la nature ne conduise aisément au naturalisme et au *déterminisme*, puisque la nature étudiée seule ramène sans cesse l'esprit à la loi de la nécessité. De grands naturalistes ont à cause de cela souvent éprouvé le besoin de s'éloigner de temps

en temps des sciences naturelles, pour appliquer leur es-
prit à des études diamétralement opposées. Ainsi Cuvier
lisait journellement les classiques anciens, et Werner, le
patriarche de la géologie, s'occupait dans ses dernières
années principalement de philologie comparée. — De-
mandons-nous comment les grands maîtres qui ont le plus
contribué à ce grand développement que les sciences na-
turelles ont pris de notre temps, ont envisagé cette
grande question, la plus importante pour l'homme,
de la fin dernière de l'homme et de l'excellence de sa
nature.

Copernic, le fondateur de l'astronomie moderne, s'ex-
prime, dans l'épitaphe qu'il s'est composée à lui-même,
avec une modestie et une humilité bien éloignée de la
suffisance de nos savants actuels de deuxième ou troisième
ordre. Voici ce qu'on lit dans cette épitaphe:

Non parem Pauli gratiam requiro,
Veniam Petri neque posco, sed qua
In crucis ligno dederas latroni,
Sedulus oro.

Kepler, ce grand penseur et ce grand homme, devant
qui tout autre savant ne fera pas difficulté de s'incliner,
lui qui a le premier reconnu la nature des orbites plané-
taires, écrivait ces paroles à la dernière page de son ou-
vrage sur l'harmonie des mondes : « Je vous remercie,
» mon Créateur et mon Dieu, de m'avoir procuré cette
» joie, et ce ravissement dans l'étude de la création qui
» est l'œuvre de vos mains. J'ai fait connaître aux hommes
» la magnificence de vos ouvrages, autant du moins
» que mon esprit borné a pu comprendre votre immensité.

« Si j'ai dit quelque chose qui soit indigne de vous, Seigneur, ou si j'ai eu en vue les satisfactions de l'amour-propre, pardonnez-le moi miséricordieusement ». Il dit encore ailleurs : « Le jour approche où l'on connaîtra « la pure vérité dans le livre de la nature, comme dans la « sainte Ecriture, et où l'on se réjouira de l'harmonie des « deux révélations ». Il croyait l'âme immatérielle, ainsi que le témoigne son épitaphe composée par lui-même :

Mensus eram cœlos, nunc terræ metior umbras;
Mens cœlestis erat, corporis umbra jacet.

Quant à Newton, ses principes strictement chrétiens sont connus. Pour en venir aux modernes, sans cependant parler des vivants, voici comment Humphry Davy, dans *Les derniers jours d'un naturaliste*, exprime sa croyance à l'immortalité de l'âme humaine :

« L'influence de la religion survit à toutes les joies terrestres, elle gagne en force, pendant que les organes vieillissent et que le corps approche de sa dissolution. Elle est comme la brillante étoile du soir à l'horizon de la vie, et, nous en sommes certains, elle deviendra en un autre temps l'étoile du matin, après qu'elle aura envoyé ses rayons à travers les ombres et l'obscurité de la mort ». Voici ce qu'il dit du matérialisme : « La doctrine des matérialistes était pour moi, dès ma jeunesse, une doctrine froide, pesante, morne, insupportable, qui me paraissait conduire nécessairement à l'athéisme. Lorsque j'avais entendu, non sans dégoût, dans les salles d'anatomie, quelque matérialiste s'efforcer d'expliquer comment la matière arrivait à l'irritabilité par un développement graduel, pour parvenir ensuite peu à peu à la sensibilité, comment après cela elle acquérait les organes essentiels par le seul effet de ses forces inhérentes, pour s'élever enfin jusqu'à la dignité de la nature intelligente, alors il suffisait d'une promenade dans la campagne verdoyante, dans les forêts, le long d'un ruisseau pour reporter mon âme de la nature à Dieu. Je ne voyais plus alors dans les forces de la matière que des instruments dans la main de Dieu..... Le vrai chimiste voit

ieu dans toutes les formes si variées de l'univers visible. L'étude du bel ordre qui règne dans toute cette variété immense est une perpétuelle démonstration de l'infinie sagesse qui a daigné dans sa bonté accorder à l'homme les jouissances de la science. Il devient meilleur à mesure qu'il devient plus savant ; il monte du même pas les degrés de la science et de la vertu. Plus son regard pénétrera avant dans les mystères de la science, plus son cœur se remplira d'une foi sublime, et plus le voile à travers lequel il entrevoit les causes des choses, deviendra épais, plus aussi il admirera l'éclat de la divine lumière qui s'est rendue visible à ses yeux ».

Œrsted, qui par sa découverte des rapports du magnétisme avec l'électricité (1820), a fait voir sous un jour nouveau la corrélation des forces de la nature, dit dans son ouvrage intitulé : *L'esprit de la nature : Il est de l'essence de l'investigation scientifique de rechercher l'éternel dans les choses*, puis il démontre comment il est de l'essence de la science qu'elle se développe, dans le sens de la religion. Il disait dans un discours :

« Une renommée immortelle est une grande chose, digne d'occuper la pensée de l'homme et de faire l'objet de ses labeurs. Mais si l'immortalité du nom n'était soutenue par l'espérance d'une immortalité plus haute, que serait-elle autre chose qu'une vaine illusion, une ombre sans corps, une sorte d'arc-en-ciel insignifiant, qui, à travers les gouttes terrestres de la matière, ne nous réfléchirait point l'éclat d'une lumière supérieure ».

On pourrait encore citer de nombreux exemples de grands naturalistes fermement convaincus de l'immortalité de l'âme humaine. La révélation, disait Deluc, est le port et l'asile de toutes les études de l'esprit humain. Ampère avait une forte conviction religieuse qui se montrait souvent dans ses discours. Comme il était sur son lit de mort (1836), un de ses amis lui offrit de lui lire un passage de l'Imitation de Jésus-Christ, il répondit qu'il

savait ce livre par cœur. Ce fut sa dernière parole. C'est Arago qui le raconte dans ses écrits. Kielmeyer exprimait ainsi son opinion sur l'immortalité de l'âme, dans son dernier entretien avec Passavant :

« Il y a dans l'homme, disait-il, beaucoup de choses qui se perdent, mais tout ce qui appartient essentiellement à l'esprit est fait pour vivre toujours ».

CHAPITRE V.

LE PANTHÉISME.

Rapport entre le matérialisme et le panthéisme. — Enseigner l'unité de substance, c'est l'essence du Panthéisme. — Les choses qui composent ce monde ne sont pas seulement des manifestations d'un être unique, mais des êtres différents. — Une somme d'objets finis ne peut jamais constituer un infini. — La liberté et la conscience ne peuvent résulter d'éléments soumis à la loi de nécessité et dépourvus de conscience. — Le Panthéisme ne peut rendre compte de l'individualité des êtres particuliers. — Le Panthéisme est en opposition avec la conscience. Il nie la liberté, le mérite et le démérite; il supprime la différence du bien et du mal. Conséquences morales de ce système. — La prétention à la science absolue est en contradiction avec la nature de l'esprit humain. — Antithèse originelle entre penser et être. — Il n'y a pas de raison absolue dans le sens du Panthéisme. — Fausse définition de la substance et de l'infini donnée par Spinoza. — Le fini n'est pas une borne pour l'infini. — La doctrine biblique de la création contient la seule solution possible du problème cosmogonique. — Notes additionnelles.

Le matérialisme est une sorte de déguisement scientifique à l'usage de ceux qui veulent s'éloigner de Dieu; c'est une expression systématique de l'athéisme. Les principes matérialistes forment la première page dans les annales des erreurs humaines. Le matérialisme pratique, qui considère la jouissance matérielle et la force matérielle comme les plus grandes choses de la vie, est le sol fertile où la doctrine matérialiste croît et se développe sans cesse avec une vigueur nouvelle. Le matérialisme pratique cherche dans le matérialisme théorique son complément, la formule scientifique et la justification

de ses tendances. C'est pourquoi, à toutes les époques de l'histoire, le matérialisme a plus ou moins ouvertement arboré son drapeau ; et dans l'époque actuelle il procède avec un cynisme, il prend des airs de vainqueur, qu'il avait à peine dans le siècle dernier.

En jugeant le matérialisme dans le chapitre précédent, nous nous sommes frayé la voie à l'examen du panthéisme. Car, bien qu'elles prennent leur point de départ dans des principes opposés, ces deux doctrines se confondent dans leurs applications pratiques et dans l'influence qu'elles exercent sur le genre humain. Le panthéisme est surtout une doctrine provisoire que l'on quitte bientôt pour passer soit au théisme, c'est-à-dire à la croyance en un Dieu personnel, distinct de l'univers, son œuvre, soit dans les bas-fonds du matérialisme. L'histoire des écoles panthéistes modernes a suffisamment établi ce fait [1].

Pour plus de clarté, nous traiterons du panthéisme sous deux points de vue : Le panthéisme est faux en lui-même, il est faux dans ses suppositions et dans ses preuves.

Le panthéisme est faux en soi.— Qu'est-ce que le panthéisme ? Le panthéisme, comme nous venons de le dire, contraire en cela au matérialisme, part de l'unité d'un

[1] Dans le développement logique du panthéisme depuis Spinosa, père des théories panthéistes modernes, c'est Feuerbach le fondateur du matérialisme moderne, qui forme le dernier anneau de la chaîne. « Dieu, dit-il quelque part, fut ma première pensée, la raison, la seconde, l'homme est ma troisième et dernière pensée ». Or, son anthropologie, vue de près, n'est rien autre chose qu'une zoologie et un matérialisme nu, dont le germe se trouve déjà dans la doctrine panthéiste d'une âme du monde opérant fatalement sur une matière éternelle.

premier principe pour expliquer l'existence de toutes choses. Cette dernière et suprême raison de *tout ce qui devient*, est un principe infini, duquel est venu tout ce qui vit et se meut dans l'empire de la nature et dans celui de l'esprit. Jusqu'ici rien ne sépare encore le panthéisme du christianisme. Voici où commence l'opposition. Tandis que, selon la doctrine chrétienne, ce principe unique, infini, est non pas seulement le fond, mais la cause créatrice de toute existence, qu'il est non-seulement dans le monde par son essence, sa vertu et sa présence, mais qu'il existe encore avant le monde, et au-dessus du monde qui est son œuvre, étant le Dieu vivant, conscient, libre et personnel ; l'opinion commune et constante du panthéisme dans les différentes phases et formes qu'il a parcourues et prises, consiste en ce qu'il place ce premier principe des choses dans les choses elles-mêmes. C'est pour lui le fond commun de l'existence, l'absolu, qui n'est pas essentiellement séparé des choses, qui vient s'y manifester et s'y réaliser, et qui se rapporte à elles non comme la cause à l'effet, mais comme la substance à l'accident [1]. C'est pourquoi le panthéisme a été aussi désigné par le nom de *monisme*, parce qu'il enseigne que tout ce qui

[1] *Deus est causa rerum immanens, non transiens*, dit Spinosa (*Ethic.*, I, p. 18). Il distingue le fond d'où viennent les manifestations des manifestations elles-mêmes, et il nomme l'un *natura naturans*, et les autres *natura naturata*. Voici, autant du moins qu'il m'est donné de faire parler Gœthe en français, voici à peu près comment ce poëte fait parler la divinité du panthéiste : « Dans les flots de vie, dans les tourbillons de l'histoire, c'est partout moi qui coule et qui ondoie : naissance et mort, mer sans rivages, mouvement sans fin, vie qui déborde, je suis tout cela, je suis le tisserand qui ourdis sur le métier bruyant du temps la robe vivante de la divinité ».

existe est une seule et même chose par sa nature, sa substance et son essence propre [1], que la distinction atteint uniquement les manifestations et non pas l'essence même des choses [2]. La première conséquence qui se déduit rigoureusement de ce principe du panthéisme, c'est la négation, la suppression complète de toutes les substances finies et conditionnelles, au profit d'une substance unique et absolue. Nier qu'il y ait aucune différence essentielle entre les choses existantes, c'est nier la création ; c'est dire que ce que l'on prend pour des essences finies, n'est que forme, attribut, manifestation de l'infini qui est un [3].

Voilà quelle est la doctrine, passons à la critique. Si le monde n'était pas essentiellement et réellement distinct de l'Etre absolu, de la substance divine, s'il ne s'en distinguait pas autrement que je ne distingue, moi, de l'es-

[1] « Penser l'être du monde, c'est le dépouiller des formes particulières et contingentes, et le concevoir comme un être universel et nécessaire, comme Dieu », dit Hegel, *Encyclopédie*, § 50.

[2] « Pour le commun des hommes, le monde n'est qu'un agrégat de choses séparées entre elles et contingentes. Mais l'esprit qui sait comprendre, nie ces choses en tant qu'individualités subsistantes en elles-mêmes, et il s'élève jusqu'à l'unité universelle qui tire les choses de son sein et les y ramène ». Strauss. *Glaubensl.* I, p. 383.

[3] « L'absolue nécessité étant posée en principe comme ce qu'il y a d'uniquement vrai et de vraiment réel, dans quel rapport les choses du monde seront-elles à son égard ?.. Ces choses diffèrent de l'absolue nécessité ; mais elles ne possèdent aucune manière d'être à part en dehors d'elle. Il n'y a qu'un seul être, et il appartient tout à la nécessité. Les choses ne sont que des accidents, ce que nous nommons absolue nécessité, voilà l'être universel, voilà la substance, l'hypostase ». Hegel, *Œuvres*, t. XII, p. 437.

sence même de mon esprit, les manifestations de mon esprit, lesquelles ne subsistent que dans mon esprit, avec et par mon esprit, alors le mode de la substance suivrait necessairement la nature de la substance, je veux dire que les manifestations seraient homogènes à la substance. Donc les choses de ce monde visible, simples manifestations, disent les panthéistes, d'une substance éternelle, nécessaire et infinie, seraient comme la substance elle-même, éternelles, nécessaires, infinies. Car toute essence se révèle nécessairement dans ses manifestations, toute substance dans ses attributs.

Mais telles ne sont pas les choses que renferme ce monde; au contraire, elles naissent et périssent, sont temporelles, contingentes et finies [1]. Donc elles ne sont pas des manifestations d'une seule et même essence, mais bien des êtres finis, différents entre eux et ayant une existence à part.

Si les choses finies pouvaient composer ensemble quelque universalité qui serait leur subtance, l'infini se formerait donc par l'addition de choses finies, et une somme d'être conditionnels et contingents se changerait dans sa totalité en quelque chose d'absolu et d'infini. Mais cela ne

[1] Puisque, comme le remarque Staudenmayer (*Exposition et critique du système de Hegel*, p. 440), selon le panthéisme tout est un, et que cet un est Dieu, comme cela implique contradiction, et revient à dire que le fini est en même temps infini, et l'infini, fini, il s'ensuit que le panthéisme détruit le principe même de la logique ou principe de contradiction, le criterium de toute vérité, et que par conséquent, il se détruit lui-même. Le parti pris d'anéantir la logique se montre surtout dans le panthéisme de Hegel. — Pour Schelling, déjà la logique n'était qu'une doctrine empirique qui avait érigé les lois du sens commun en lois absolues.

peut pas plus se concevoir que l'on ne concevrait l'unité se formant par l'addition d'un certain nombre de zéros.

Si tous les êtres qui paraissent dans le monde n'étaient rien que des modifications d'une substance unique, il s'ensuivrait que la même substance serait en même temps et sous le même rapport libre et non libre, intelligente et non intelligente, spirituelle et non spirituelle : ce qui implique contradiction. C'est pourquoi il faut nécessairement qu'il existe au moins deux substances essentiellement différentes, qui, par cela même qu'elles sont de nature différente, doivent provenir du premier principe des choses par une disposition libre — la création — et non point par une émanation nécessaire de son essence. En second lieu, dans cette hypothèse, la liberté naîtrait de la fatalité, l'intelligence viendrait aussi de son contraire, et le moins produirait le plus [1]. Mais cela est également impossible, parce qu'une cause, un principe doit nécessairement contenir en puissance son effet, sa manifestation extérieure, c'est pourquoi le parfait peut bien produire l'imparfait, mais jamais l'imparfait produire le parfait [2].

« [1] Il faut dire de l'absolu, dit Hegel, qu'il n'est qu'à la fin, ce qui est la vérité ». C'est une erreur déjà réfutée par Aristote (*Métaphys.*, XII, 7) : Ὅσοι δὲ λαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόραιοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι... οὐκ ὀρθῶς οἴονται.

[2] Faire ainsi dériver le parfait de l'imparfait, c'est nier la loi la plus haute de la pensée, la loi de la raison suffisante, c'est admettre des effets pour lesquels il n'existe pas de cause antérieure. — *Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causa agente ; præexistere autem in virtute causæ agentis non est*

Si toutes les manifestations, comme on dit, étaient sorties fatalement du premier principe, la nature ne serait donc rien autre chose qu'une table de calculs tout faits, qu'une logique ayant pris corps [1]. Il est bien vrai que les lois mathématiques, que les principes de la logique se lisent partout dans la nature ; mais il ne l'est pas moins qu'il y a dans la nature autre chose que cela. La vie individuelle et propre échappe de toutes parts aux étreintes de la nécessité avec une plénitude et une force irrésistible. Sthal [2] a bien raison d'appeler l'individualité la réfutation du panthéisme. Quelque chose qui se développe fatalement suivant une idée prototypique, n'a rien d'individuel pas plus que les jets d'un même moule ; donc au contraire, quelque chose qui possède l'individualité, ne peut en aucune façon être la manifestation d'une catégorie agissant fatalement, mais doit être l'effet d'une volonté qui dispose librement de ses actes [3]. Mais

præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori. Thom. Aqu. *Summ. theolog.*, I, qu. IV, art. 2. — *Semen licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id, quod est in potentia, esse aliquid in actu, cum ens in potentia non reducatur in actum, nisi per aliquod ens in actu.* Id loc. cit., art. 1. — Cf. Aristot, *Métaphys.*, XII, 5 : Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια... Πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον.

[1] Nos Littré, nos Taine, etc., avouent qu'ils ne voient rien dans la nature excepté de la chimie, de la mécanique, de la géométrie.

[2] *Socrates non est humanitas*, disaient les anciens. L'idée d'humanité n'exprime pas complétement toute l'essence de chaque individu. — *Id quod est homo*, dit saint Thomas (I, qu. III, art. 6), *habet aliquid in se, quod non habet humanitas.*

[3] « Ce qui se montre d'irrationnel et de fortuit », dit Schelling

l'individualité éclate partout incontestablement dans la nature. Nulle part elle ne se montre plus en relief que sur le fond commun de la nature humaine, c'est là qu'on la voit avec toute la plénitude et la variété de ses forces, de ses qualités, de ses dons particuliers et propres.

Si enfin le monde n'était pas l'œuvre de Dieu, il se serait créé lui-même, et l'homme serait sans doute le créateur de tout le reste, puisque ce qui est moindre ne peut produire ce qui est plus grand [1].

Mais, au contraire, voici que l'homme ne se conçoit pas en dehors du giron maternel de la nature qui le nourrit et le porte ; il est le plus jeune des êtres organisés. Donc le principe créateur, raison dernière de son existence, ne peut être qu'un principe supérieur au monde, car, étant conditionnel et fini, l'homme ne peut avoir ce principe en lui-même.

C'est le sentiment de cette difficulté qui a porté les panthéistes à affirmer l'éternité de l'espèce humaine. « Il « est difficile », dit Michelet (de Berlin), « de faire venir le

Liberté humaine, p. 455), « en même temps que de nécessaire dans la formation des êtres, démontre que la nécessité géométrique n'est pas seule à agir ici, mais que la liberté, l'esprit, l'intelligence ont aussi joué leur rôle dans cette formation ». — C'était dans les écoles de l'ancienne philosophie, une question vivement débattue que celle de savoir où mettre le principe de l'individualité. Il est évident qu'elle est essentielle et non accessoire dans l'être ; c'est par cette manière d'être particulière que l'essence devient effective et réelle.

[1] D'après Hegel, Dieu serait le résultat du progrès universel. Mais comme dans ce système, le monde n'a pas eu de commencement dans le temps et n'aura pas non plus de fin, il s'ensuit que ce résultat ne se réalisera jamais, et que Dieu ne sera jamais réellement.

« parfait de l'imparfait, encore moins serez-vous d'humeur « à accorder que l'esprit se soit dégagé de la nature. Cette « difficulté se résout facilement, si l'on admet l'éternité de « l'espèce humaine ». En dehors de cette hypothèse, il avoue lui-même que tout son système n'est qu'une fantaisie chimérique, tout à fait indigne d'occuper un instant un homme sérieux. Une éternité toujours croissante de l'espèce humaine! mais qu'est-ce autre chose qu'une contradiction dans les termes, outre qu'une semblable conception est encore contredite par l'expérience? Car, jusqu'à présent nous ne connaissons pas d'homme contemporain des périodes primitives du monde; les conditions de température y rendaient complétement impossible l'existence de l'organisme humain. Au reste, l'accroissement constant des sciences, des arts et de la civilisation dans toutes ses branches, est encore en contradiction évidente avec cette opinion, puisqu'il témoigne d'un commencement et du point de départ nécessaire à tout progrès. Aussi ne faut-il pas remonter bien haut pour arriver à l'époque où, chez tous les peuples sans exception, commencent les temps historiques; ils commencent de huit cent à mille ans avant Jésus-Christ : cela prouve incontestablement l'origine récente de l'espèce humaine. D'ailleurs, si l'humanité est de toute éternité et faite pour l'éternité, et que le développement intellectuel soit déjà complet dans la *philosophie Hégélienne*, qu'est-ce donc qui restera à faire à l'avenir? Quel séjour d'ennui que ce monde condamné à tourner éternellement dans le manége de l'idée absolue!

Passons maintenant sur le terrain de l'expérience. Si le panthéisme est vrai, toute différence et toute opposition

entre les objets n'est qu'une apparence. L'unité et l'identité sont partout; tout ce qui se fait dans le monde est l'acte immédiat de Dieu; la vie du monde est la vie même de Dieu; tout est lui, et il est tout. Ou, pour emprunter le langage de Schelling : « Le principe : *Je pense,* « *donc je suis*, est depuis Descartes l'erreur fondamentale « qui a égaré toute la philosophie; car la pensée n'est pas « ma pensée, ni l'être mon être particulier, mais tout est « de Dieu, ou pour mieux dire tout est du tout ». — Interrogeons ici notre conscience; en est-il réellement ainsi? Nous remarquons en nous une foule d'opérations, de mouvements, de jugements, de raisonnements, d'affections, d'actes volontaires d'amour, de haine, d'espérance, de crainte; toutes ces modifications se tiennent bien que distinctes et même opposées entre elles. Notre conscience la plus intime nous dit que notre moi est le fond, le soutien, le sujet de ces manifestations, que ce sont là des modifications de notre moi. — D'un autre côté, nous percevons des impressions qui ne partent point de notre conscience, impressions qui ne sont pas voulues par nous, et dont même nous voulons parfois le contraire. Il y a donc d'autres substances hors de nous, qui agissent sur nous. Il existe donc déjà deux essences, deux substances, le moi et le non-moi. Le panthéisme est donc refuté par la voix de la conscience la plus immédiate, la plus simple et la plus incontestable.

Mais notre conscience ne témoigne pas seulement de notre activité, elle témoigne encore de notre liberté. Je suis quelqu'un qui se détermine librement pour le bien ou pour le mal; je suis donc responsable de mes actions. Entre le mérite et le démérite, la récompense et la peine,

je suis maître de choisir. Je le sens au plus profond de mon être, je ne suis pas comme la vague qui tantôt s'élève de la mer et tantôt y retombe ; je ne suis pas un amas de sable qui maintenant tourbillonne sous le souffle d'une aveugle nécessité, et bientôt se disperse dans les solitudes désolées du grand Tout. Je suis un être ayant une existence qui lui appartient en propre. Je ne suis pas comme la feuille que le vent d'automne détache de l'arbre pour faire place à une autre. Je ne suis pas simplement comme un moyen qui n'existe qu'en raison d'une fin étrangère, non ; j'ai ma fin qui m'est propre [1].

S'il n'y a pas de liberté, il n'y a plus d'histoire. Car l'histoire est le produit commun de deux facteurs, la nécessité et la liberté. Il n'y a plus de mouvement propre ; il n'y a plus de marche vers un état meilleur et plus élevé, mais toute la vie de l'humanité se meut comme les rayons d'une machine dans un même cercle éternel poussé par l'aveugle fatalité [2].

Passons à la seconde partie de notre critique du panthéisme : *le panthéisme est faux dans ses suppositions et dans ses preuves.*

Le panthéisme, notamment dans sa dernière phase[3], par!

[1] En politique, le panthéisme conduit nécessairement à l'absolutisme. Pour les panthéistes, l'individu et la famille doivent disparaître, absorbés, fondus dans la substance absolue de l'État. Vouloir garder son indépendance, c'est un égoïsme dont ils se moquent ; ils réservent toute leur admiration pour le patriotisme antique qui allait jusqu'à l'oubli de soi-même et des siens. Cf. Chalybæus, *Ethique*, t. I, p. 399.

[2] Le postulat de cette philosophie est : *Rien ne change.*

[3] Schelling et Hegel.

d'une assertion purement gratuite et même fausse, savoir que les sciences n'ont toutes qu'*un seul et unique principe* duquel découle toute vérité comme de sa source. Mais dans tout le domaine intellectuel de l'esprit humain il n'y a aucune vérité qui renferme en soi toutes les autres [1]. Car l'idée universelle n'exprime que ce qu'il y a de commun dans la diversité des êtres, et le particulier ne peut en dériver, puisqu'il n'y est pas contenu. L'idée universelle se tire par abstraction des choses particulières, et les universaux en tant que pures abstractions n'existent pas, ils n'existent que dans les choses particulières. « Lors- « qu'on parle d'un universel abstrait », dit saint Thomas [2], « on comprend quelque chose qui est double : la nature « même de la chose et l'abstraction ou universalité. Or, « la nature elle-même à la quelle il arrive d'être connue « ou abstraite, et généralisée, ne se trouve que dans les « êtres individuels ; mais l'action même qui consiste à « connaître, abstraire et généraliser, réside dans l'intellect. « Nous voyons quelque chose de semblable dans le sens : « la vue, par exemple, voit la couleur d'un fruit indépen- « damment de l'odeur ; si l'on demande par conséquent où

[1] Selon Hegel, le particulier est contenu dans l'universel, et il en est engendré. Mais, comme le dit Schelling dans sa dernière période, cela peut être vrai en logique sans l'être également dans le monde réel.

[2] *Summa theolog.* I, qu. LXXXV, art. 2. — Les idées générales, dit Aristote, ne sont pas séparées des objets particuliers (*Métaphys.*, XIV, 4 ; XIII, 9. *De anima*, III, 8 : Ἐν ταῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν. — Il n'existe pas de boule, excepté celle que perçoivent les sens. (*Métaphys.*, VII, 8.) — C'est là le principe de toute science expérimentale, qui a le particulier pour objet immédiat, et qui en tire l'universel par abstraction.

« se trouve la couleur qui se voit indépendamment de l'o-« deur, il est évident que c'est dans le fruit qu'il faut la cher-« cher mais que cette couleur soit perçue sans que l'odeur « le soit en même temps, cela n'appartient qu'à la vue, par « la raison que la vue reçoit l'image de la couleur et non « celle de l'odeur. De même l'humanité qui est connue, « n'existe que dans tel ou tel homme; mais que l'humanité « soit connue en dehors des conditions individuelles, c'est-« à-dire que l'humanité soit abstraite, et par suite que « l'idée en soit généralisée, cela n'a lieu que parce que « l'intellect la perçoit par l'image de la nature même de « l'espèce, abstraction faite des principes individuels[1] ».

La connaissance de toutes les vérités par une idée unique contenant en soi toute vérité, est un idéal auquel nul esprit créé ne saurait atteindre. Cette science absolue, cette connaissance de toutes les vérités dans une première idée fondamentale, il n'y a que Dieu qui la possède. Dieu voit tout en lui-même comme prototype de tout ce qui existe. Dieu connaît tout par sa seule essence, dit saint Thomas[2]. Plus l'intelligence créée se rapproche de l'intelligence divine, et plus elle se rapproche de cette sublime synthèse, du haut de laquelle on embrasse d'un seul regard toutes les régions du vrai. Il n'est pas donné à l'esprit créé, tant qu'il est dans cette vie, de contempler face à face la vérité suprême qui porte toutes les autres en elle[3].

[1] Traduct. de M. Lachat.

[2] *Summa theolog.*, I, qu. LXXXIX, art. 1.

[3] Si fausse et si peu justifiée qu'elle soit dans l'état actuel,

La seconde assertion du panthéisme, conséquence nécessaire de la première, et qui consiste à affirmer *l'identité de la pensée et de l'être, de l'ordre idéal et de l'ordre réel*, est également fausse[1]. Mais n'est-ce pas un fait immédiatement révélé par la conscience, que cette différence entre notre pensée et les choses ? Les vérités d'expérience ne peuvent en aucune manière se tirer de la pensée pure, ni les lois fondamentales de la pensée se puiser à la source de l'expérience. De même que la graine contient virtuellement la plante en elle-même, mais ne se développe effectivement de manière à former la plante que sous l'influence de l'humidité et de la chaleur, de même notre esprit porte en lui comme le germe de ses pensées, mais il ne produit rien avant que des faits d'expérience interne ou externe aient agi sur lui [2]. Notre connaissance a sa racine dans l'expérience qui forme avec

cette prétention à la science absolue n'en confirme pas moins cette profonde doctrine de l'Eglise, selon laquelle les élus qui voient Dieu, voient en lui toutes les vérités comme dans un miroir. Cf. Balm. *Philos. fondament.*, I, p. 37.

[1] Hegel supprime la différence entre la pensée et l'être, le sujet et l'objet, par la raison, dit-il, qu'elle barre le passage à la philosophie.

[2] Cf. Aristote, *De anima* : Μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνίει. — L'expérience sensible, dit saint Thomas, (*Summa Theolog.*, I, qu. LXXXIV, art. 6), n'est pas la cause parfaite de la connaissance intellective, elle n'en est plutôt que la cause matérielle, *materia causæ*. C'est ainsi qu'il entend avec Aristote, (*De anima*, III, 4), le mot bien connu : *Intellectus tabula rasa, in qua nihil est scriptum.* — Si l'on nomme expérience la connaissance qui résulte de la coopération d'un être donné, il faut dire que toutes nos connaissances absolument viennent de l'expérience jusqu'à la connaissance que nous avons de nous-mêmes et de notre âme. (Ulrici, *Glauben und Wissen*. p. 239.)

l'esprit la cause adéquate de notre savoir. A la vérité l'esprit retrouve dans le monde extérieur les lois qui le dirigent lui-même dans sa pensée [1]; les lois de la raison sont bien aussi en même temps les lois des choses ; mais cela ne veut pas dire que l'esprit engendre les choses elles-mêmes ; car ce n'est que petit à petit, ce n'est qu'en partie et avec beaucoup de peine que la raison pensante connaît la raison incorporée dans la nature, la raison objective. C'est pourquoi elles ne peuvent l'une et l'autre être Dieu ; mais l'une et l'autre doivent être quelque chose de divin, et venir toutes deux d'une cause commune supérieure, d'une raison primordiale qui est en même temps la force par excellence et la puissance créatrice, c'est-à-dire Dieu [2].

Ce qui précède montre déjà la fausseté de la troisième supposition du panthéisme, celle qui admet l'existence

[1] Les lois de la pensée, dit Suarès (*Métaphys.* II, *disput.* 39), sont en même temps les raisons déterminantes de l'essence et de la nature des choses.

[2] Notre raison reconnaît les lois éternelles qui ont reçu un corps dans les choses, parce qu'elle est une participation, un reflet de la raison divine qui a formé le monde d'après ses pensées éternelles. De là vient que le monde révèle l'essence de Dieu. Voici ce que dit à ce sujet Passavant : « L'esprit portant en lui-même la loi mathématique, la reconnaît dans la nature. Il y a alors coïncidence du semblable avec le semblable, du subjectif et de l'objectif. On en peut dire autant de la loi logique. Ces idées fondamentales, sans lesquelles nous ne pourrions penser, sont aussi les formes de tous les êtres... La loi du développement, la loi fondamentale de tout être vivant suppose une fin en vue de laquelle tout vit et tout se développe. Admirable concordance entre les lois de la raison et celles de la nature !... Toutes deux dépendent d'une cause supérieure commune, d'une raison primordiale toute-puissante, en un mot de Dieu ».

d'une pensée pure, d'une raison absolue mais non personnelle, et n'ayant pas conscience d'elle-même, c'est *l'idée absolue de Hegel.* Il n'y a pas de pure pensée, de pensée indéterminée, universelle, pas plus qu'il n'existe de pur acte. Toute pensée est la pensée d'un être déterminé, individuel ; ajoutons qu'il n'y a pas de pensée sans un objet déterminé. Il n'y a pas de moyen terme entre l'esprit et la nature [1]. Tout esprit qui pense donne lieu de distinguer la substance pensante, la faculté de penser, l'acte de penser et l'objet de la pensée. Cette raison universelle et absolue de laquelle, selon le système panthéiste, tout sort, tout se développe suivant la loi d'une aveugle nécessité, n'est qu'une pure abstraction, un pur être de raison ; cela n'existe ni ne peut exister. Car qu'est-ce qu'une pensée inconsciente d'elle-même, sinon une pensée qui ne pense pas, c'est-à-dire une pure contradiction [2] ?

La supposition d'une science absolue est donc tout à fait injustifiable ; or, cette hypothèse écartée, le panthéisme tombe aussitôt. Si notre science était une science absolue, illimitée, inconditionnelle, immédiate, nous pourrions

[1] La raison absolue, fondement et mesure de toute vérité, existe, mais elle a conscience d'elle-même, elle n'est autre que Dieu même. « La vérité, dit saint Thomas (*Summa theolog.*, I, qu. X, art. 3), est éternelle, mais elle n'existe pas en dehors de Dieu. Elle réside dans l'esprit éternel de Dieu ».

[2] Hegel (*Logique*, I, préface), nomme lui-même son système *Le Royaume des ombres.* « Le Πρῶτον ψεῦδος de la philosophie hégélienne consiste en ce que Hegel identifie la pensée de l'homme avec la pensée absolue : ce qui non-seulement est une hypothèse de haute fantaisie et sans fondement, mais même une contradiction *in adjecto* ». J. H. Fichte, Zeitschrift für Philosophie, tom. XVII, p. 292.

aisir l'ensemble des choses par un seul acte, par une eule idée, immédiatement et sans le secours des choses lles-mêmes, par conséquent nos distinctions et nos clas-ifications scientifiques, qui distribuent les objets selon eur rapport avec notre faculté de connaître, tomberaient l'elles-mêmes; les objets ne pourraient plus avoir de place listincte, puisque la place de chacun lui est assignée lans les catégories scientifiques, selon l'espèce de coopé-ation qu'il apporte à l'achèvement de notre édifice scien-ifique. Si nous pouvions d'une seule vue de notre esprit mbrasser l'univers, nous n'aurions pas besoin de partir lu particulier pour nous avancer péniblement par degré usqu'à l'universel[1], nous connaîtrions du premier coup out l'ensemble des choses ; notre regard pénétrerait jus-qu'à la plus profonde intimité de leur essence et de leurs onditions d'existence. Parler de science absolue et ad-mettre en même temps la diversité des sciences et leur léveloppement progressif, c'est un non-sens complet. La liversité des sciences fondée sur la diversité des objets lont elles s'occupent, démontre incontestablement que notre savoir dépend des objets, qu'il est relatif, que la vé-rité est hors de nous. Le progrès de la science en chaque individu comme dans l'humanité démontre clairement que nous ne sommes pas en pleine possession de la vérité ;

[1] « La tendance à comprendre le plan général du monde, dit Alexandre de Humboldt (*Cosmos.*, I, p. 10), commence avec la généralisation du particulier, avec la connaissance des condi-tions sous l'empire desquelles se reproduisent régulièrement les variations physiques. Elle conduit à l'observation réfléchie de ce que nous offre l'expérience, mais non pas à une intui-tion absolue de l'universalité des choses ».

en un mot que la science absolue n'appartient pas à l'humanité.

Quelque chose de non moins faux que tout ce que nous venons de voir, c'est *la définition de la substance*, telle que l'a donnée le patriarche du panthéisme moderne, Spinosa, afin de pouvoir en conclure qu'il est impossible qu'il y ait plus d'une substance, celle de Dieu. Une substance est bien en un sens quelque chose de *subsistant par soi*, quelque chose qui ne se rapporte pas comme une simple manifestation à un sujet auquel elle est inhérente [1]. Mais la définition cesse d'être vraie si on l'entend dans ce sens, que la substance est *ce qui est de soi*, *a se*, ce qui est sans avoir eu besoin d'une cause pour devenir, comme si la substance, en tant que substance, était à elle-même son principe absolu. Ceci montre déjà combien est fausse l'idée qu'on se fait de Dieu lorsqu'on prend ces termes *d'absolu et d'infini dans le sens d'universel*, *d'interminé d'indistinct ;* et lorsque, en disant de Dieu qu'il est absolu et infini, on entend par là que son existence exclut toute autre existence, et qu'il cesserait d'être infini s'il y avait à côté de lui des substances finies distinctes de la sienne. Dieu est infini, mais il n'est pas l'être indéterminé, universel, pure abstraction sans aucune existence réelle. L'infini est la cause première, la source et la pleine possession de l'être [2], l'être par ex-

[1] *Substantia est, cui conveniat esse non in subjecto.* (Thom. Aqui., *Contra Gent.*, I, 25. — Cf. Arist., *Catég.*, V, 2 : Οὐσία δὲ ἐστιν ἡ κυριωτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἡ μητε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.

[2] Dieu, comme auteur du fini, à toutes les perfections des

cellence, il est tout activité, pur esprit, il est la plénitude de toute perfection, il exclut de lui toute imperfection, mais non l'existence, en dehors de lui, de l'être fini et imparfait, qui existe à côté de lui sans le borner [1]. Au con-

choses finies, mais il ne les a pas *formaliter*, c'est-à-dire telles qu'elles sont dans les choses finies, mêlées d'imperfections ; il les a *eminenter* et *virtualiter*, comme s'exprime l'école. Il peut, dans l'infinie simplicité de son être, poser tout ce que la créature possède en une grande diversité de formes et d'actes, tous issus de lui comme effets dont il est la cause. — Voici comment saint Thomas fait ressortir la différence qu'il y a entre l'infini des panthéistes et l'infini entendu comme il doit l'être, (*Summa theolog.*, I, q. III, art. 4) : « On ne peut rien ajouter à un être pour deux raisons : ou parce qu'il est de sa nature qu'on n'y ajoute rien, et c'est ainsi qu'on n'ajoute pas la raison à tel ou tel animal qui en est privé ; ou parce qu'il n'est pas dans sa nature qu'on y ajoute quelque chose, et c'est ainsi qu'on n'attribue pas la raison à l'animal en général, bien qu'il ne soit pas de son essence d'en être privé. Or, l'être auquel on n'ajoute rien pour la première raison, c'est l'Être divin ; et l'être auquel on n'ajoute rien pour la seconde raison, c'est l'être en général ». C'est la réfutation de la preuve panthéiste tirée de l'idée de l'être commun, preuve ainsi formulée par saint Thomas dans les objections du même article : *Esse, cui nulla fit additio ; est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo, quod Deus sit ens commune, prædicabile de omnibus.* — L'infini mathématique, ou de quantité est imparfait, car il est indéterminé et potentiel. — *Materia perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti.*

[1] Spinoza dit : *Omnis determinatio est negatio*. Il représente Dieu comme l'indéterminé, l'universel, pour lequel toute détermination est une limite, une fin imposée. Cela n'est vrai que de l'infini conçu d'une manière toute matérielle et grossière, de l'infini numérique qui n'existe pas et ne peut pas exister. Pour l'infini conçu de la sorte, toute détermination est en effet une limite. Mais Dieu est déterminé par la nature de son être qui en tant qu'infini, se distingue de tout être fini. — L'objection de Spinoza était connue de saint Thomas, qui en a complètement levé la difficulté. (*Summa theolog.*, I, qu. VII, art. 1). Voici comment il la formule : « Ce qui est ici et n'est pas là est fini quant au lieu ; donc ce qui est ceci et n'est pas cela est fini quant à la substance. Or, Dieu est ceci et n'est pas cela, par

traire, étant l'être premier, Dieu a par cela même la possibilité, la faculté de poser hors de lui-même des êtres secondaires, et d'appeler à l'existence ce qui n'existait point; en un mot, Dieu a le pouvoir de créer. Par cela même que Dieu est l'infini, qu'il est tout activité, tout esprit, son essence est déterminée et distincte du monde, distincte du fini. L'existence du fini n'ajoute rien à l'infini dont il diffère essentiellement et qui est parfait par lui-même, de même que sa non-existence ne saurait l'amoindrir pour la même raison. Donc, avant le monde et au-dessus de lui Dieu existe, d'une existence absolue, ayant conscience d'elle-même et personnelle. « Dieu », dit saint « Thomas, se connaît lui-même, par lui-même[1] ». Par là, tombe l'objection que Dieu ne saurait posséder la conscience de lui-même et la personnalité par cela même qu'il est infini[2]. Car, lorsque nous disons que Dieu est personnel,

exemple, il n'est ni le bois ni la pierre : donc Dieu n'est pas infini quant à la substance ». Et voici la solution d'autant plus péremptoire qu'elle est plus courte : « Par cela seul que l'être divin subsiste dans lui-même et non dans un sujet, l'infini qui appartient à Dieu diffère de tous les autres infinis. Si la blancheur subsistait par elle-même, elle serait tout autre chose que la blancheur qui existe dans un sujet ». Cf. *De Ente et Essentia* c. 7 : *Esse Dei... per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse... Individuatio primæ causæ quæ est esse tantum, est per puram bonitatem ejus.* — On ne peut même dire proprement que le monde soit en dehors et à côté de Dieu; car le monde est en Dieu, Dieu porte le monde et le pénètre; ce que veulent dire ces expressions impropres, c'est que le monde n'est pas Dieu.

[1] *Summa theolog.* I, qu. XVI, 2.

[2] « La personnalité, dit Strauss d'après Spinoza et Fichté, c'est l'identité qui se comprend elle-même par opposition à ce qui n'est pas elle, se séparant de tout le reste. L'absoluité au contraire est l'illimité, l'universel, ce qui n'exclut rien de soi

nous entendons par là lui attribuer *l'unité de la conscience*, et le désigner comme un esprit qui *subsiste en soi*, *qui est par soi et qui se connaît parfaitement lui-même*, par opposition à ce je ne sais quoi dont nous parle le pan-

excepté l'exclusion contenue dans l'idée de personnalité; en sorte que les termes de personnalité absolue ne présentent qu'un non-sens ». — Mais Jacobi a donné d'avance la réponse : « L'unité de la conscience fait la personnalité, et tout être qui possède la conscience de son identité, la conscience d'un moi qui se connaît lui-même, est une personne. (*Lettres sur la doctrine de Spinoza.*) — L'identité, dit Lotze (*Microcosme*, III, p. 575), essence de toute personnalité, ne consiste pas dans une opposition faite ou à faire du moi contre le non-moi, mais elle consiste dans une subsistance immédiate, qui forme la raison de la possibilité de cette opposition, là où elle se rencontre. La conscience est cette subsistance même constatée par l'intelligence. Et cette constatation n'est point du tout liée nécessairement à la distinction que le moi fait de lui-même avec un non-moi opposé substantiellement. Si dans l'esprit fini le développement et l'éveil de la conscience personnelle ne peut avoir lieu que par la sollicitation d'un non-moi, ce n'est pas que le moi ait besoin de l'opposition de quelque chose d'étranger pour être subsistant, mais c'est que sous ce rapport comme dans tout autre, il ne possède pas en lui-même les conditions de son existence. Cette limite ne se rencontre pas dans l'infini. A lui seul, par conséquent, appartient une subsistance qui n'a pas besoin, pour commencer, ni pour durer, d'un autre que de lui. La personnalité parfaite n'existe qu'en Dieu seul; celle des esprits finis n'est que l'ombre de celle-là. — Le mot *personne*, dit saint Thomas avec son exactitude ordinaire (*Summa theolog.*, I, qu. XXIX, art. 3), exprime ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, l'être subsistant et raisonnable. Or, on doit attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de parfait, puisque toutes les perfections sont renfermées dans son essence : il faut donc lui attribuer la personnalité, non comme aux créatures, mais dans une signification plus élevée, de même que tous les noms qu'on prend aux êtres finis pour les prêter à l'être infini. — Quant à l'idée de subsistance, voici comment Suarès l'explique : *Subsistere dicitur aliquid in quantum est sub esse suo, non quod habeat esse in aliquo sicut in subjecto, sed cum per se sit et quasi in se sustentetur ipsummet sit quasi primum subjectum et quasi fundamentum sui esse.* — —Cf. saint Thomas, *Summa theolog.*, qu. XI, art. 3; qu. III, art. 3. — Saint Augustin (*De Trinitate*, V, 9) dit : *Quum quæritur quid tres, magna inopia humanum laborat eloquium; dictum est tamen tres*

théisme, qui est inintelligent, indéterminé, qui est partout et qui n'est nulle part, qui est tout et qui n'est rien. Et pour ce souverain esprit, le monde, son ouvrage, n'est pas une limite infranchissable ; non, le monde est en lui et au-dessous de lui qui l'a créé.

Ainsi donc, nous le voyons, le panthéisme est tout à fait hors d'état de résoudre le problème du monde. Il détruit l'idée de Dieu, il détruit l'idée du monde, et ne peut rendre compte de rien. Il n'explique ni la nature de l'esprit humain, ni les faits immédiats de la conscience; il n'explique pas la nature et l'essence de la connaissance humaine; il n'explique pas l'histoire, ni l'acte libre, ni la conscience que nous avons du mérite et du démérite, ni l'existence du mal; il n'explique pas le progrès, soit individuel, soit universel. Il n'est pas étonnant que les panthéistes parlent tant de liberté et d'indépendance, eux qui n'en sont encore qu'à la fatalité antique. *Tout se trouve ainsi, parce que tout se trouve ainsi, et puisque tout se trouve ainsi, tout est vrai et bon.* Mais là où il n'y a pas de liberté, il n'y a pas non plus de responsabilité, pas de vertu par conséquent, ni de vice. Tout se réduit à l'action d'une force qui opère nécessairement et en

personæ non ut illud diceretur, sed ne taceretur... Fateamur loquendi necessitate parta hæc vocabula, cum conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus.

Les termes de Dieu *vivant* et *conscient* distinguent nettement Dieu de l'infini des panthéistes ; le mot de *personnel* employé par l'ancienne école prête encore à l'équivoque. — « Par le mot Dieu, dit Kant (*Critique de la raison pure*, 2e édit. p. 661), on n'entend pas une nature agissant en aveugle, comme la racine des choses, on entend un être suprême, créateur intelligent et libre de toutes choses, et cette idée d'un Dieu vivant nous intéresse nous seuls ».

aveugle, comme l'âme universelle du monde. Le mal n'est plus alors qu'un degré qu'il faut de toute nécessité franchir pour monter au bien ; c'est comme l'envers du bien ; c'est la condition indispensable posée par Dieu même à son développement. C'est seulement par le combat et par la lutte, c'est seulement par la réalisation de toutes les possibilités, que l'âme du monde pourra parvenir à la manifestation complète de la richesse infinie qui est en elle. Le mal, mais c'est l'ombre au tableau de l'univers, il forme le fond sombre, mais nécessaire, sur lequel se détache avec plus d'éclat l'image encore inachevée du divin en voie de développement. Ce qui, aperçu d'un point de vue peu élevé, semble une dissonance morale, contribue cependant à l'effet total, et se fond, se marie harmonieusement dans l'ensemble. Voilà ce qu'ils disent, sans s'inquiéter comment ils expliqueront ensuite la vie morale de l'homme. Impossible, en effet, avec un tel système, d'expliquer une conscience qui ordonne et qui défend, qui promet une récompense ou un châtiment ; il faut dire que c'est un mystère incompréhensible ou bien une déplorable illusion. Rien de plus clair : avec le panthéisme, tout intérêt moral disparaît ; la nécessité absolue, dont il fait sa loi universelle, enlève toute différence entre le bien et le mal, entre la vérité et l'erreur, et ouvre la voie à un nihilisme intellectuel et moral, qui est fait pour épouvanter.

Ajoutons que le panthéisme se détruit lui-même. Malgré le soin que les coryphées de cette doctrine ont pris de ne pas en montrer les funestes et inévitables conséquences dans leur affreuse nudité ; malgré la teinte idéaliste des principaux systèmes panthéistes, et le voile poétique

jeté sur le spectre hideux d'une épouvantable fatalité à laquelle rien n'échappe; le panthéisme n'a pas laissé que de pénétrer bientôt dans les masses populaires, tel qu'il est en lui-même, sans plus garder aucun déguisement, et il y a produit l'effet qu'il devait nécessairement produire. Le panthéisme, en passant sur le terrain de la vie réelle et pratique, est devenu le communisme et le socialisme. A peine l'homme a-t-il entendu nier le Dieu vivant, qu'il s'est mis en devoir de monter lui-même sur le trône divin ; *le peuple*, *le Dieu-Etat*, telle est la divinité nouvelle devant qui toute indépendance, toute individualité devrait maintenant s'incliner. Les mouvements politiques de ces derniers temps n'ont été qu'une première tentative, un coup d'essai, qui, s'il n'a pas eu un plein succès, n'en a pas moins réussi à populariser les doctrines panthéistes. De sorte qu'il n'est plus possible pour personne d'ignorer ces redoutables erreurs. « Qui ne fait que goûter son erreur en a pour longtemps; « l'épuiser est un sûr moyen de la reconnaître, à moins « qu'on n'ait pas assez d'esprit pour cela » ; ce mot est vrai des sociétés comme des individus. Le panthéisme veut résoudre l'énigme de l'existence, mais la solution qu'il propose est elle-même une énigme nouvelle et plus difficile. Seul le christianisme, qui sépare nettement Dieu, l'infini, de son œuvre finie, le monde, résout le problème de la vie ; lui seul a une réponse pour chacune des questions que pose la vie humaine ; car il le peut sans comprendre entièrement l'infini, sans être en état de saisir le mode d'action de la toute-puissance.

Le règne du panthéisme sur les esprits ne pouvait donc être de longue durée. Introduit au XVIIe siècle dans l'his-

toire de la philosophie par Spinoza, ressuscité par Fichté, porté à l'apogée de son développement par Schelling et Hegel, il avait un instant fasciné bon nombre de nos contemporains, mais son déclin a été aussi rapide que son éclat avait été vif, semblable à ces météores sans consistance qui brillent un instant et se perdent aussitôt dans l'ombre. Schelling pressentait déjà cette conversion de la philosophie, lorsqu'il disait : « Le monde n'est pas « une aventure, c'est une action bien conduite ». Enfin les disciples de Hegel, le dernier et le plus puissant maître du panthéisme, se sont partagés en deux fractions, une droite et une gauche : les uns sont revenus aux idées chrétiennes purement et simplement ; les autres se sont jetés dans le matérialisme, qu'ils soutiennent aujourd'hui sous une forme plus ou moins cynique, comme le dernier mot de la science. Tel est le panthéisme : les esprits le traversent, mais ne s'y fixent point. Il y a cependant en lui un élément de vérité relative, par exemple il a raison contre le déisme, en ce que, bien loin de chasser Dieu du monde et de le reléguer assez loin pour qu'il ne puisse s'occuper de l'homme, il admet au contraire et affirme positivement la présence aussi active que constante de la divinité dans l'univers. Il marque dans l'histoire des révolutions intellectuelles une page mémorable et pleine d'enseignements. On sait maintenant que le cercle de l'erreur a été tout entier parcouru, on sait qu'à moins de vouloir se perdre dans la fange du matérialisme, il n'y a plus qu'un seul parti à prendre, c'est de revenir à la confession du Dieu vivant, du Dieu qui a conscience de lui-même, qui règne avant l'existence du monde, au-dessus du monde, sans laisser d'être dans

le monde; c'est de dire la parole fondamentale du dogme chrétien : *Dixit Deus et facta sunt.* Par cette simple et sublime parole, la sainte Ecriture a posé pour toujours le solide fondement de toute vraie philosophie. « Vrai-« ment », dit Rousseau, à propos de cette parole biblique, « ce système est beau, consolant, sublime, parfaitement « approprié à notre âme, et fait pour servir de fondement « à la vertu. Quoi de plus lumineux, de plus élevé, de « plus simple et de plus court ! Ce système admet le « mystère, mais du moins il rejette ces absurdités sans « nombre dont les autres sont remplis ». Fichté avoue lui-même que cette antique et vénérable parole contient la plus profonde et la plus sublime sagesse, et établit un résultat dont la philosophie pourra bien s'écarter, mais auquel il faudra qu'elle revienne à la fin.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE CINQUIÈME.

Pie IX a défini le panthéisme dans son allocution du 9 juin 1862 :

« Ils en viennent à cet excès d'impiété et d'audace, qu'ils attaquent le ciel et s'efforcent d'en chasser Dieu lui-même. En effet, avec une perversité qui n'a d'égale que leur folie, ils ne craignent pas d'affirmer que la divinité suprême, pleine de sagesse et de providence, n'est pas distincte de l'universalité des choses, que Dieu est la même chose que la nature, sujet comme elle aux changements, que Dieu se confond avec l'homme et le monde, que tout est Dieu ; que Dieu est une même substance, une même chose que le monde ; et par suite qu'il n'y a point de différence entre l'esprit et la matière, la nécessité et la liberté, le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste. Certes, rien de plus insensé, rien de plus impie, rien de plus répugnant même pour la raison ne saurait être imaginé ». Plus loin l'omnipotence absolue de l'Etat est signalée comme une des conséquences de ce panthéisme : « Ils s'efforcent d'envahir et d'anéantir les droits de toute propriété légitime, et ils imaginent, dans la perversité de leur esprit, une sorte de droit *affranchi de toute limite*, dont, selon eux, jouirait l'Etat, dans lequel ils prétendent témérairement voir la source de tous les droits[1] ».

Déjà, avant la venue de Jésus-Christ, l'esprit humain, aidé de l'observation de la nature et de l'étude réfléchie de soi-même, était parvenu à la connaissance du Dieu personnel, témoin ces trois grands hommes qui portèrent

[1] Cf. *Syllab.*, Prop. 1, Propos. XXXIX.

le génie grec et toute la philosophie antique jusqu'aux dernières limites de leur développement possible, avant la révélation chrétienne : Socrate, Platon, Aristote.

« Pour Socrate, Dieu est le souverain bien et la souveraine sagesse que les yeux du corps ne voient point. mais qui se manifeste dans la nature par l'ordre admirable qu'il y a mis, qui étend sur toute chose et spécialement sur l'homme sa providence attentive, et qui, dans les hommages que lui doivent rendre les mortels, exige avant tout la pureté du cœur et la justice. Il ne peut y avoir qu'un seul être suprême qui a disposé le monde comme un grand ensemble, qui est le premier principe et le grand moteur de l'âme humaine, laquelle participe du divin. Socrate est donc monothéiste, et s'il parle quelquefois des dieux, il en parle comme d'êtres inférieurs et soumis au grand Dieu créateur. Ce Dieu est tout sachant, tout-puissant, il récompense la vertu et punit le vice [1] ».

« D'après Platon, Dieu est le souverain bien et le Père des esprits, car l'absolu ne se peut concevoir autrement qu'animé et intelligent [2]. Il a créé le soleil pour être dans le monde visible ce qu'il est lui-même dans le monde intelligible, le dispensateur de la lumière [3], de la chaleur et de la vie. Il est la source de tout bien comme de toute beauté. Il est l'Etre absolu, parfait, essentiellement vivant, spirituel; il n'y a en lui ni passé ni futur, mais simplement un présent [4]. Par lui le monde a été fait, *car c'est l'âme qui est la première et non le corps* [5]. Le monde n'est point l'effet d'une cause aveugle agissant fatalement, il est l'œuvre de Dieu opérant avec sagesse et sachant ce qu'il fait. Les choses n'étaient point, et elles ont été faites par Dieu [6]. Le monde est comme la copie matérielle

[1] Xénoph. *Mémorab.*, IV, 3, 14; I, 5, 10; I, 1, 19.

[2] *Soph.*, p. 248.

[3] *De Republic.*, p. 508.

[4] *Tim.*, p. 30.

[5] *De Leg.* V, p. 892.

[6] *Soph.*, p. 265. On ne peut pas dire que ce passage exprime avec évidence l'idée chrétienne de la création (*ἄλλου τινὸς ἢ Θεοῦ δημιουργοῦντος φήσομεν ὕστερον γίγνεσθαι πρότερον οὐκ ὄντα*), bien que Clément d'Alexandrie entende ainsi la doctrine platonicienne. (Cf. *Cohort. ad gent.*, c. 6.

e son essence spirituelle, vivante et infiniment parfaite [1], c'est . réalisation de ses idées éternelles, due non à la nécessité i au besoin, mais à l'amour, fils de la surabondance et de la iséricorde [2]. Il mène le monde et le gouverne ; il prend soin e tout [3]; le mal lui-même doit servir dans l'ensemble. Per-onne ne peut éviter le châtiment qu'il a mérité. « Tu n'échap-eras point à son regard si petit que tu sois, et quand même i te cacherais dans les profondeurs de la terre, tu n'y échap-eras point, dusses-tu, aussi élevé que tu voudras, t'envoler ır-delà tous les espaces célestes. Tu supporteras nécessaire-.ent la peine due à tes fautes, soit dès cette vie, soit dans enfer ou dans un autre séjour encore plus affreux. C'est ce ıe tu dois te dire à toi-même à la vue de certains individus ui, s'élevant des derniers rangs aux premiers, à force de éléralesse et d'injustice, semblent être la preuve scandaleuse . vivante que les dieux ne s'occupent point des affaires des ommes. Tu ne connais point leur dernière destinée, tu ne ɔis pas comment ils doivent en fin de compte contribuer à la erfection de l'ensemble [4] ».

Pour Aristote, « Dieu est la cause de tout mouvement, car en n'entre en mouvement, si ce n'est par l'action d'un être ējà en mouvement lui-même ; donc Dieu est immuable, im-atériel, activité pure, pur esprit ; donc il est la source de ute vie, la vie même à sa plus haute puissance [5]. L'esprit .vin doit avoir un objet digne de soi ; cet objet de sa pensée 'est autre que lui-même, Dieu se pense lui-même [6]. C'est ıns cette connaissance qu'il a de lui-même, que Dieu trouve n bonheur [7]. Dieu fait mouvoir l'univers, comme objet de amour universel [8], parce qu'il est le bien suprême, le prin-pe de toute vie, et l'être unique par l'espèce comme par le ombre [9]. Il en est du monde comme d'une armée, pour qu'il ait de l'ordre, il y faut un chef ; ce n'est pas l'ordre qui fait chef, mais c'est le chef qui fait l'ordre. Ceux qui n'admet-

[1] *Tim.*, page 39.

[2] *Sympos.*, p. 202.

[3] *De legg.*, X,

[4] *De legg.*, page 905.

[5] *Métaphys.*, XII, 7.

[6] *Métaphys.*, XII, 9 : Νόησις νοήσεως.

[7] *Métaphys.*, XII, 7.

[8] *Métaphys*, XII, 7.

[9] *Métaphys.*, XII, 8.

tent pas un chef jouissant d'une existence à part et distincte du monde, se voient forcés d'admettre des absurdités, savoir que l'être est sorti du néant, ou bien que tout ce qui existe est *un* (athéisme — panthéisme). Il n'y a qu'un principe suprême; ceux qui admettent une série infinie d'êtres dont chacun a son principe propre (matérialisme), ruinent l'unité du monde et y substituent une multitude d'individualités indépendantes les unes des autres. Mais les choses ne veulent pas être mal régies. Homère savait cela, lui qui disait: Il n'est pas bon que l'autorité appartienne à plusieurs; qu'il n'y ait qu'un seul chef [1] ».

Voici un aveu de Tezschirner au sujet du panthéisme, alors dans tout l'éclat de sa nouveauté :

« Je dois l'avouer, cette universelle vie que cette philosophie (celle de Schelling), faisait circuler dans les veines de la nature auparavant morte, cette vie communiquée au soleil et aux planètes comme aux vers et aux plantes, l'union qu'elle établissait entre l'infini et le fini avaient pour moi un attrait puissant. La physique m'a appris à ne considérer les corps célestes que comme des masses inertes, qui, privées de sentiment, se meuvent d'après les lois de la pesanteur. La philosophie de la nature animait ces masses, et alors mon regard s'élevait plus joyeux vers les étoiles, je me sentais attiré vers elles, dans la pensée qu'en elles comme en moi habitait la plénitude de la vie, avec la conscience de leur pouvoir créateur et de leurs courses joyeuses dans les espaces célestes.

« ..... La philosophie de la nature renversait le mur de séparation entre le monde sensible et le monde suprasensible, elle mariait le ciel avec la terre, elle m'apprenait à contempler l'infini dans le fini; elle renfermait la raison et l'imagination dans une seule et même faculté, la faculté de voir l'infini, elle établissait l'union la plus intime entre la poésie et la philosophie.

« Mais cette poétique harmonie ne tarda pas à s'évanouir à mes yeux; l'enivrement où j'avais été d'abord cessa pour faire place au calme de la réflexion, et je cherchai à comprendre cette philosophie avec précision et clarté. Alors l'enchantement disparut tout à coup. Je me vis entouré, non plus d'aimables et poétiques réalités, mais de vagues et fantastiques fictions sans consistance et sans objet. Alors s'ouvrit un abîme

[1] *Métaphys.*, XII, 10.

ui menaça d'engloutir tout ce que j'avais vu de grand et de eau. Après un examen attentif, la philosophie de la nature ne laissa des doutes sur sa clarté d'abord, ensuite sur sa ertitude; je découvris enfin qu'elle conduisait aux plus tristes ésultats. Nulle philosophie ne m'avait promis davantage, ucune ne m'a moins tenu. Elle porte un charmant et splen-ide vêtement : mais une fois la belle enveloppe mise de côté, ous ne voyons plus paraître qu'une figure creuse et blême ont nous ne pouvons soutenir l'aspect hideux. Cette philo-ophie qui parle tant de la contemplation de l'infini, des ma-ifestations de Dieu, de la vie bienheureuse dans l'absolu, boutit à ce résultat final que tout ce qui est et se fait, l'homme ui-même avec ses pensées, ses résolutions et ses actions, 'est que l'effet nécessaire d'une force vitale qui agit sans onnaissance et sans liberté, force qui engendre et produit ans relâche, et sans relâche transforme et renouvelle ses roductions sans pouvoir jamais épuiser la fécondité de ses ombinaisons. Tel est le résultat de cette soi-disant philo-ophie naturelle; c'est ainsi qu'elle supprime tout ce qui onne à la vie de la dignité, un but et une portée, c'est-à-dire idée de Dieu, l'immortalité, la liberté, la moralité. Le Dieu e la philosophie naturelle, c'est l'univers. La vie et le pou-oir d'engendrer sont ses seuls attributs; la volonté libre et ainte, la bonté, la justice, ne lui appartiennent point. Son nfini n'est qu'un indéfini, et ce que nous appelons le monde uprasensible, c'est-à-dire la divinité, la liberté, l'immortalité, 'est en vain qu'on le cherche dans le système de l'absolu panthéisme) ».

CHAPITRE VI.

L'HOMME.

Importance de l'étude et de la connaissance de l'homme. — L'homme selon les panthéistes et les matérialistes. — Exposé de la théorie matérialiste : l'esprit n'est qu'un produit du corps, donc pas de survivance de l'âme après la mort, pas de liberté, pas de différence qualitative entre l'homme et l'animal, pas de principes universels de morale ni de droit. — La poésie du matérialisme, culte qu'il rend à la matière, comment il entend l'immortalité. — Causes productrices du matérialisme : habitude qu'ont beaucoup de personnes de ne s'occuper que de la matière exclusivement; application indiscrète que l'on fait à tout d'une méthode qui n'a qu'une valeur relative. — Défaut de logique. — Le matérialisme théorique est l'enfant du matérialisme pratique. — De la défense du matérialisme; qu'elle s'appuie sur des prémisses obscures et des conséquences fausses. — Que l'élément vrai de ses prétendues preuves est connu et jugé depuis bien longtemps, notamment l'influence du corps sur l'âme. — L'enfance, la vieillesse, le sommeil, la folie. — Que le matérialisme ne saurait expliquer la conscience. — Conséquences du matérialisme. — Notes additionnelles.

« Seigneur », disait autrefois un homme aussi grand par la pénétration de son génie que par la puissance d'amour qu'il portait dans son cœur, saint Augustin, « Seigneur, accordez-moi que je me connaisse et que je « vous connaisse ». Et déjà bien avant lui un sage illustre de l'antiquité avait dit ce mot si connu, qui est la condition et le commencement de la véritable sagesse : *Connais-toi toi-même*. La connaissance de Dieu et la connaissance de nous-mêmes, tels sont les deux pôles entre lesquels se meuvent toutes nos pensées : c'est le

double objet de toutes les recherches de notre esprit. Mais, si l'objet est double, le but est unique ; car la lumière passe de l'un à l'autre. L'une de ces deux études éclaire l'autre et lui prépare les voies. Et réciproquement, l'obscurité qui enveloppe l'une projette son ombre sur l'autre. L'homme ne peut être bien connu de qui ne connaît pas Dieu ; de même, quiconque se fait une fausse idée de la nature de l'homme et de la place qu'il occupe dans l'univers, devra aussi nécessairement altérer l'idée de Dieu et méconnaître son essence.

Dieu est-il ? et quel est-il ? — Nous avons déjà répondu à cette question. — Qu'est-ce que l'homme ? telle est la question qui suit naturellement celle-là; et quoique nous y avons déjà répondu en partie en répondant à la première, nous en ferons néanmoins l'objet spécial de ce chapitre.

Qui es-tu? Au premier éveil de sa conscience, l'homme, l'humanité se fait cette question. Es-tu poussière, tout poussière, rien que poussière, qu'un tourbillon soulève un instant sous une forme humaine, et qui, presque aussitôt, se sépare pour être dispersée à tous les vents ? ou bien une essence plus haute vit-elle sous cette enveloppe terrestre ? Et si cette dernière alternative exprime le vrai, de quelle espèce est cette essence plus haute ? D'où vient-elle ? où va-t-elle ? quelle est sa nature et sa forme ? La réponse, telle que nous la donnerons à cette question, définit et caractérise toute notre manière de concevoir le monde : en elle se trouve contenue la solution anticipée de toutes les autres questions.

Qui es-tu ? demande le panthéiste. Nous avons déjà entendu sa réponse. Tu es Dieu, dit-il, oui, l'homme est

Dieu, parce qu'il est la plus haute manifestation du divin; son esprit est l'esprit de Dieu, sa pensée, la pensée de Dieu. Mais le panthéisme, qui s'était déjà présenté au genre humain avant la venue de Jésus-Christ, et que surtout nous avons vu revenir au commencement de ce siècle, muni des ressources de l'esprit et de l'éloquence, et de tout ce qui peut séduire les hommes, n'a pas réussi à retenir longtemps les esprits sous sa domination, et encore moins à leur procurer la paix. Il a ébloui un instant, mais enchaîner à ses doctrines d'une manière durable, il ne le pouvait point. L'homme sent trop bien le mensonge capital du système, l'homme sait trop bien qu'il est homme et non pas Dieu. Aussi, toutes les fois qu'un idéalisme malsain, qu'une philosophie ivre d'orgueil a tenté de porter l'homme sur la hauteur d'une égalité menteuse avec Dieu, l'essai a duré ce que dure un rêve, l'homme s'est aussitôt réveillé, et comme le somnambule égaré dans un endroit périlleux, le vertige l'a saisi, et la chute a été d'autant plus profonde que l'on était monté plus haut.

Et alors, il se demande encore une fois : Qui es-tu? et il répond : Tu n'es pas Dieu, tu es ce qu'est la brute et rien de plus, tu n'es pas d'une nature différente ni supérieure. « Tu as la même origine que tout ce qui vit et « végète autour de toi, tu auras donc la même fin [1] ». Le panthéisme avait déifié l'homme, le matérialisme va maintenant l'abrutir. L'assurance avec laquelle le matérialisme se produit aujourd'hui, les efforts qu'il fait pour

[1] Büchner, *Force et matière.*

corrompre les masses par une multitude d'écrits populaires, nous font un devoir d'entrer dans un examen assez détaillé de ses prétentions. Cela nous sera d'autant plus facile que nous avons déjà précédemment exposé et jugé sa métaphysique, et que c'est surtout dans la question de la nature et de la destinée de l'homme que les conséquences de ses principes se montrent dans tout leur jour. Pour plus de clarté, nous examinerons sous quatre points de vue la doctrine matérialiste dans ce qui regarde l'homme. Nous nous demanderons d'abord :

Qu'est-ce que le matérialisme enseigne?

Puis : *D'où provient le matérialisme?*

Et : *Quelles preuves apporte le matérialisme?*

Enfin : *Où conduit le matérialisme ?*

Qu'est-ce qu'enseigne le matérialisme? Le mage du Nord, Hamann, a déjà donné le signalement du matérialisme : « Une intelligence qui se reconnaît pour la fille « des sens et de la matière, voilà quelle est notre reli- « gion ; une philosophie qui apprend aux hommes qu'ils « ont pour vocation de marcher à quatre pattes, voilà ce « que nous avons pour nous porter aux généreux senti- « ments ; un triomphe de blasphèmes païens, voilà jus- « qu'où se hausse notre génie ». Tout est là, on pourrait se passer de plus amples développements. Le matérialisme n'a jamais fait preuve même d'originalité ; c'est ce que l'homme a imaginé de plus banal et de plus misérable dans ses égarements. Que dis-je, imaginé? Le matérialisme n'a rien imaginé. Imaginer, méditer, c'est quelque chose qui ne lui vient pas même à la pensée. Le matérialisme n'est possible que là où l'homme n'en est pas encore venu à penser ; son rôle, c'est de rester immo-

bile au seuil de la pensée, c'est-à-dire au milieu des phénomènes sensibles. Il ne faut donc pas s'étonner de la simplicité de son *credo*, ainsi formulé par Feuerbach, le patriarche du matérialisme moderne : « Seul, l'objet « qui tombe sous les sens, le sensible est réellement vrai. « Vérité, réalité et sensibilité, c'est tout un ». Philosophie vraiment digne d'une brute, qui, contente d'avoir quelque chose que ses griffes puissent saisir et ses dents déchirer, ne demande rien davantage [1]. *Le mouvement circulaire de la vie, le changement de substance*, voilà les formules magiques qui lèvent toutes les difficultés du problème de l'existence. « Pour le théolo-

[1] C'est aussi de cette manière que l'entend Virchow : « Aussi longtemps, dit-il, qu'on n'aura pas découvert une substance animique particulière et constaté physiquement sa présence en observant ses effets, l'opinion de l'âme immatérielle n'aura aucune valeur scientifique », c'est-à-dire, je commencerai à croire à une âme spirituelle lorsqu'on aura démontré qu'elle est matérielle. C'est toujours le même sophisme qui consiste à regarder comme démontré ce qu'il faudrait déjà démontrer, savoir que le tangible est exclusivement le réel. — « Qu'on nous montre l'âme, dit Vogt, qu'on la montre à nos sens, qu'on nous la fasse voir, entendre, flairer, goûter, toucher, nous ne demandons pas mieux ». Cette philosophie d'enfant, comme dit Carus, que maintenant on nous prône comme le *nec plus ultra* du progrès scientifique, ne prouve qu'une chose, l'ineptie philosophique de ses partisans. C'est la remarque de saint Thomas. Les anciens philosophes, dit-il, ne s'élevant pas au-dessus de l'imagination, n'admettaient d'autres êtres que les corps, et regardaient ce qui n'était pas corps comme rien. Et encore ailleurs : « Ne se doutant pas de la faculté de l'intelligence et ne sachant pas distinguer entre le *sens* et *l'intellect*, ils s'imaginèrent qu'il n'y avait rien dans le monde excepté ce que les sens et l'imagination peuvent saisir. — « Plaisantes gens que ces mathématiciens, dit Gœthe, enivrés de leurs succès et de leurs découvertes, maintenant ils se croient propres à tout, il n'y a plus de place que pour eux ; ils ne veulent rien admettre que ce qui peut passer dans leur cercle, que ce qui se laisse mesurer par leur compas ».

« gien », dit Vogt, « l'âme est un principe individuel, « immatériel, qui a fixé son domicile dans un corps dé- « terminé... Pour le naturaliste, au contraire, ce n'est pas « un principe immatériel et distinct du corps, ce n'est pas « même un principe, mais seulement un nom collectif « pour désigner les différentes fonctions qui appartiennent « au système nerveux, et chez les animaux des espèces « supérieures, au système nerveux central, au cerveau ; « ces fonctions, du reste, comme toutes les autres, subis- « sant toutes les modifications que leur impose l'état du « système organique d'où elles relèvent. L'organe est-il « détruit entièrement, la fonction cesse aussitôt. Le corps « meurt-il, l'âme finit également. L'histoire naturelle ne « connaît pas de survivance individuelle de l'âme après « la mort du corps... L'homme, en conséquence, ne serait, « aussi bien que les autres animaux, qu'une pure ma- « chine ; sa pensée, le résultat d'une certaine organisation ; « la liberté n'existerait pas. De même que tel muscle se « met en mouvement chaque fois que tel nerf est excité, « de même la substance cérébrale de chacun de nous doit « produire telle ou telle pensée, chaque fois qu'elle est « provoquée de telle ou telle manière. Je ne peux pas dire « les choses autrement qu'elles ne sont réellement. Voilà « ce qu'il en est. La liberté n'existe pas, et avec elle dis- « paraît aussi la responsabilité... L'organisme ne peut se « dominer lui-même ; ce qui le domine, c'est la loi de sa « structure matérielle ». — « La matière régit l'homme », dit un autre[1], « l'homme n'est qu'un produit fugitif, un

[1] Moleschott.

« moment dans le cercle mouvant de la vie, dans l'océan « tourbillonnant de la matière ». — « L'homme est la « somme de ses parents et de sa nourrice, du lieu et du « temps, de l'air et de la température, de la lumière et « du son, de sa nourriture et de son vêtement ; sa vo- « lonté, conséquence nécessaire de toutes ces causes, est « déterminée dans tous ses mouvements par une loi de « la nature que nous étudions d'après ses effets, comme « nous faisons la planète dans son orbite, le végétal dans « le sol qui le nourrit[1] ». Jusqu'ici nous avions cru que la pensée était un acte de l'âme, que tout discours sage ou sot était affaire d'intelligence. Nous nous étions bien abusés, puisqu'il paraît qu'il n'y a pas même d'âme. « La pensée n'est que mouvement et matière, c'est une « vibration cérébrale... Sans phosphore, pas de pensée... « La conscience aussi n'est pas autre chose qu'une pro- « priété de la matière ».

« La fonction animique n'est rien qu'un mode particu- « lier selon lequel se manifeste la force vitale, mode dé- « terminé par la construction propre de la matérialité « cérébrale. La même force qui digère par l'estomac, « pense par le cerveau. Parler d'indépendance de l'esprit « humain, c'est ne rien dire ». — « Le cerveau se modifie « avec le temps, et avec le cerveau, l'habitude, unique « fondement de la morale[2]... » « Pour la plupart des « hommes, c'est une chose difficile que de se rendre « compte de la nécessité qui enchaîne leur existence et

[1] Büchner, *Force et matière*, p. 122.

[2] Moleschott.

« toute leur vie, parce qu'ils ne réfléchissent pas que « toute impression faite sur l'œil et sur l'oreille est due « à l'action d'un corps, laquelle entraîne après soi des « modifications matérielles, parce qu'ils ne s'aperçoivent « pas que chaque gorgée de boisson, chaque bouchée de « nourriture modifie le sang et par conséquent les nerfs, « que le moindre courant d'air, le plus petit changement « d'atmosphère influe sur les nerfs capitaux, et que cette « influence se communique au cerveau [1] ».

Le matérialisme prétend avoir, lui aussi, son côté poétique et idéal qu'il ne néglige pas de faire valoir. *La circulation de la vie* constitue, suivant lui, un système incomparablement plus large et plus élevé que la doctrine morale intéressée et égoïste du christianisme. « N'est-ce pas quelque chose d'assez poétique [2], dit-on, « que ce perpétuel mouvement de la matière qui rajeunit « tout, que cette source toujours coulante de force et de « vie? Est-ce qu'en effet, de l'acide carbonique et de l'eau, « de l'ammoniaque et des sels, nous ne voyons pas naître « sur les tombeaux des fleurs et des fruits, nouveaux « flots de vie pour les prairies et les campagnes, et aussi « nouveaux jets de pensées pour le cerveau de l'homme...? « C'est la mort dans la vie et la vie dans la mort. Et cette « mort n'a rien de sombre ni d'effrayant; car, dans l'air « et jusque dans la pourriture flottent et attendent les

[1] Moleschott.

[2] On le voit, le matérialisme préférerait mille fois s'exposer au reproche d'immoralité et d'irréligion qu'à celui de manquer de poésie. Mais en dépit de ses prétentions, il est aussi antipoétique qu'irréligieux et immoral.

« germes éternellement féconds d'un refleurissement in-
« défectible. Connaître la mort dans ce système, c'est « découvrir la source de la vie et avec elle toute la plénitude de la poésie humaine, que soutiennent les inébranlables colonnes de marbre de la vérité[1] ».

Et voilà ce qu'on nous donne pour une sagesse nouvelle? Mais c'est celle que pratiquaient et professaient, il y a plus de deux mille ans, ceux que l'Ecriture fait parler ainsi : « Buvons, mangeons, jouissons de la vie, car demain nous ne serons plus[2] ». Toute la différence est que le matérialiste du livre de la Sagesse était plus sincère et plus franc que les nôtres. Car l'immortalité du matérialisme même, entendue comme on vient de voir, n'est qu'un mensonge. Car l'homme n'est lui-même que

[1] Büchner commence son chapitre sur l'immortalité de la matière par une citation tirée de l'*Hamlet de Shakespeare* : « Le grand César mort et devenu poussière, ne sert peut-être plus qu'à fermer aux vents le trou qu'il remplit. Quoi ! cette argile qui tenait l'univers en respect, étoupe le mur d'une chaumière contre la bise glacée de l'hiver ! » Hamlet venait de dire : « L'imagination ne peut-elle pas suivre la cendre auguste d'Alexandre jusqu'à ce qu'elle la trouve employée à boucher le trou d'une futaille ? Nous pouvons avec assez de vraisemblance, et sans rien outrer, conduire jusque-là le grand Alexandre. Nous pouvons dire : Alexandre mourut, Alexandre fut inhumé, Alexandre redevint poussière, la poussière est terre, de la terre on forme l'argile ; et pourquoi cette argile, en partie formée de cendres d'Alexandre, ne pourrait-elle pas se trouver employée à l'ignominieux usage de boucher un tonneau? » Ainsi, d'après Büchner, le génie de Shakespeare aurait pressenti, il y a plus de trois cents ans, une vérité maintenant connue de tous les naturalistes, savoir le matérialisme. Mais que n'a-t-il remonté plus haut encore, jusqu'à cet ancien livre où il est dit de l'homme : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière ? »

[2] *Sagesse*, II, 6.

par sa forme, que par l'unité indivisible qui constitue son être.

Cette sagesse nouvelle, mais c'était celle de ce *troupeau d'Epicure* que l'ancienne Rome a connu [1]; mais c'est celle qui, au siècle dernier, se dégagea de l'extrême corruption des mœurs, fut formulée en système par un Helvétius, un Cabanis, un Broussais, etc., et devint ainsi la sagesse de ceux qui se nommaient alors comme aujourd'hui la société polie et éclairée. C'est cette sagesse que le poëte fait ainsi parler par la bouche d'un lâche et infâme libertin [2] : « L'homme sort de la fange, il barbotte « pendant un temps dans la fange, il accroît cette fange, « et retourne fermenter dans cette fange, jusqu'à ce « qu'enfin il salisse les souliers de l'un de ses petits-fils. « Voilà le cercle fangeux de la vie humaine ». Voilà exactement la fameuse doctrine de *la circulation de la vie*, c'est l'exhalaison naturelle des âmes perverties par l'égoïsme et la sensualité : cela suffit pour expliquer l'attrait exercé par le nouvel évangile sur les masses corrompues de ce temps-ci, aussi bien que la condamnation dont le chef de l'Eglise a frappé cette repoussante doc-

[1] Voici les épitaphes qu'ils ont léguées à la postérité : « Ce que j'ai bu et mangé, voilà ce que j'ai gardé ». — « Toi qui lis ceci, jouis de ta vie, car après la mort, plus de ris, ni de jeux, ni de joie ». — « Amis, emplissez vos coupes de vin et buvez, couronnez-vous de fleurs, tout le reste disparaît à la mort dans la terre et dans le feu ». — « J'ai vécu et n'ai rien voulu voir au-delà de la vie. Lecteur, tout n'est que mensonge, nous ne sommes rien ». (F. Dœllinger, *Paganisme et Judaïsme.*)

[2] Franz Moor, dans les *Brigands* de Schiller.

trine : « Ils ne reconnaissent, dit Pie IX [1], d'autres forces « que celles qui résident dans la matière. Ils mettent « toute la morale et l'honneur à accumuler la richesse « par quelque moyen que ce soit, et à assouvir toutes les « passions dépravées. Par ces principes abominables, ils « favorisent la rébellion de la chair contre l'esprit ; ils « l'entretiennent et l'exaltent, et ils lui accordent ces « droits et ces dons naturels qu'ils prétendent méconnus « par la doctrine catholique, méprisant ainsi l'avertisse- « ment de saint Paul : Si vous vivez selon la chair, vous « mourrez ; si vous mortifiez la chair par l'esprit, vous « vivrez ».

« Fuyez, disait Rousseau [2], ceux qui sous prétexte « d'expliquer la nature, sèment dans les cœurs des « hommes de désolantes doctrines... Renversant, détrui- « sant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respec- « tent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation de « leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein « de leurs passions, ils arrachent du fond des cœurs le re- « mords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent en- « core d'être les bienfaiteurs du genre humain. Jamais, « disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le « crois comme eux ; et c'est à mon avis une grande

[1] *Allocutio habita* die 9 Jun. 1865. (F. *Syllab.* Prop. LVIII. *Aliæ vires non sunt agnoscendæ nisi illæ, quæ in materia positæ sunt, et omnis morum disciplina in cumulandis et augendis quovis modo divitiis ac in voluptatibus explendis.*)

Prop. LIX. : *Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane.*

[2] *Emile,* lib. IV.

« preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité ».

Nous avons suffisamment dit déjà en quoi consistait le matérialisme. Passons à notre seconde question : D'où vient cette réapparition du matérialisme dont nous sommes aujourd'hui les témoins? D'où vient l'accueil favorable qu'il reçoit de toutes parts ? D'où vient cette fière attitude, cet air de confiance dans la victoire, cette démarche de conquérant que nous le voyons déjà prendre, quoiqu'il ne fasse que de paraître ? Est-ce que l'épouvantable dégradation de ce vieux monde païen qui s'était plongé dans l'épicuréisme, est-ce que les prodiges de débauche et de cruauté enfantés par cette doctrine, n'ont pas dit assez haut quel sort attendait l'humanité, si le christianisme n'était pas venu créer un nouvel ordre de choses sur les ruines de l'ancienne société abîmée dans le cloaque de ses vices? Lorsqu'un demi-siècle à peine nous sépare de l'époque sinistre qu'on nomme le règne de la terreur, est-ce que l'on aurait déjà oublié ce que deviennent les peuples quand une fois ils ont compris le secret de ces doctrines qui déchaînent toutes les habitudes brutales et provoquent toutes les mauvaises passions? Ou bien serait-ce que le progrès des sciences naturelles, en pénétrant toujours plus avant dans les secrets de la nature, aurait abouti fatalement au matérialisme comme à son dernier résultat ? Il n'en est rien. Il se trouve justement que les hommes qui ont ouvert l'ère de la science moderne, les Copernic, les Newton, les Kepler, les Galilée, les Bâcon, n'étaient pas moins grands par leurs sentiments de foi que par leurs succès dans les sciences. Quant aux grandes découvertes dont les plus ardents sectateurs et propagateurs du

matérialisme auraient enrichi la science, nous attendons encore qu'on nous les montre. Et cependant, voici comment un des maîtres de la science prend la peine de les dépeindre : « Ce sont, dit Liebig, des ama-« teurs, des dillettanti, des étrangers qui s'aventurent « pour quelques jours dans le pays de la science, et qui, « revenus de leurs excursions, mettent sous les yeux d'un « public aussi crédule qu'ignorant leurs relations toutes « pleines d'assertions singulières, que les maîtres ne re-« gardent nullement comme choses acquises et démon-« trées ». Ont-ils donc trouvé des preuves nouvelles et jusqu'ici ignorées des savànts, preuves irréfutables et faites pour renverser irrémédiablement ce que l'humanité admet depuis qu'elle existe, et ce qu'elle appelle âme, esprit, conscience, Dieu, religion ? Pas le moins du monde. L'originalité n'est pas du tout ce qui les distingue. Le matérialisme allemand d'aujourd'hui est la reproduction exacte du matérialisme français du XVIII[e] siècle, et le matérialisme français actuel, la traduction du matérialisme d'Outre-Rhin. Toute la doctrine est en partie contenue dans cette phrase de Cabanis : *Il faut considérer le cerveau comme un organe particulier, destiné spécialement à produire la pensée, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile etc.* [1] Voilà le texte que l'on paraphrase

[1] Voilà l'original de la fameuse formule de Vogt : *Das gehirn sondert die gedanken ab, wie die Nieren den Urin und die Leber di Galle.* — Encore Büchner trouve-t-il la comparaison mal choisie, parce que, si l'observation nous montre la bile sécrétée par le foie, nous n'apercevons rien, même en y regardant ave soin, qui ressemble à une pensée sécrétée.

ujcurd'hui à qui mieux mieux en-deçà comme au-delà
u Rhin.

A quoi faut-il donc attribuer cette nouvelle invasion
u matérialisme? On peut, sans crainte de se tromper,
ttribuer en partie à l'égarement de l'intelligence, en
ırtie à la perversion de la volonté et à la corruption des
œurs.

Pour ce qui regarde le premier point, il est tout natu-
el, du moment que la matière forme presque l'unique
bjet des préoccupations du siècle, et que toute l'activité
umaine se tourne vers l'observation et la recherche des
ropriétés et des phénomènes matériels, il est, disons-nous,
ut naturel que la valeur et la puissance des idées et de
esprit soient reléguées à l'arrière-plan. Les études du na-
ıraliste ne l'obligent pas, ne lui laissent même pas le
isir de méditer sur l'esprit, sur sa vie et ses lois, tandis
ue l'historien, le jurisconsulte, l'homme d'Etat, l'artiste,
e peuvent faire un pas sur leur terrain propre sans ren-
ontrer l'action de l'esprit et l'influence prédominante
u'il exerce sur le monde. Alors la vie se rapetisse de
lus en plus, toute l'activité de l'esprit, toute l'énergie
e la libre volonté s'en vont, ces nobles facultés ne pou-
ant prospérer emprisonnées dans un espace trop étroit,
etenues trop près de la terre, et constamment appliquées
ce qui se mesure physiquement. Le poëte se raille
vec raison de ceux qui, voulant saisir le principe de la
ie, commencent par éliminer l'esprit. « La chimie ap-
pelle cela prendre la nature sur le fait. En effet, elle a
en main toutes les parties, il ne lui manque qu'une
seule chose, le lien spirituel et vital ».

Les sciences naturelles ne nous disent rien ni sur l'o-

rigine ni sur le but de notre liberté et de notre intelligence ; elles sont muettes sur le commencement et sur la fin de la nature elle-même. Elles ne concluent point. Elles nous conduisent avec sûreté jusqu'à une certaine limite, et là elles nous laissent dans l'incertitude et la perplexité. Ce qu'il y a au-delà de ce point, ce serait notre intérêt principal de le savoir, et elles ne savent pas nous le dire ; et cependant il n'y a que le but de la vie qui puisse en expliquer le commencement et la portée [1]. Comme les sciences naturelles ont pour objet spécial tout ce qui tombe sous les sens dans les manifestations de la vie corporelle, on peut soutenir à la rigueur qu'elles sont dans leur droit lorsqu'elles ne sortent pas du monde sensible et qu'elles ne considèrent que lui, bien qu'on ne parvienne pas à expliquer suffisamment même le côté matériel de la vie de l'homme, si l'on ne tient compte aussi de l'élément libre et spirituel ; puisque la raison et la liberté exercent de mille manières sur la vie corporelle une influence décisive. Mais où la science sort manifestement de son domaine et paraît tout à fait inexcusable, c'est lorsqu'elle veut faire de son principe de l'expérience sensible la source unique de toute vérité, c'est lorsque, ce principe qui n'a qu'une valeur spéciale et restreinte, elle prétend l'élever à la dignité de principe universel de toutes les connaissances et de toutes les sciences, c'est lorsque, par la raison qu'ell n'a que faire de l'esprit dans sa sphère propre, elle s'arroge le droit de conclure à la non-existence absolue d

[1] Deutinger, *Renan et le miracle*, ch. v.

esprit[1]. Si j'accorde qu'elle peut ne pas tenir compte e l'esprit, ce n'est pas qu'à vrai dire aucune science uisse se constituer autrement que dans l'esprit, pour esprit et par l'esprit. Chaque science a ses principes elle qui délimitent son domaine particulier. Les lois e la minéralogie ne s'appliquent pas à la botanique, i celles de la botanique à la zoologie, sans de profondes odifications. C'est pourquoi rien n'est moins scientifique u'une méthode qui veut transporter en morale et en rei gion les lois de la nature inorganique ou organique. 'amour du prochain, le sacrifice de soi-même, soit à ieu, soit à la patrie, n'est pas un fait explicable par les is de la physique. La science de la nature qui n'oserait e flatter d'expliquer d'une manière satisfaisante tous s faits compris dans sa sphère propre , n'aurait-elle

[1] « On peut », dit Schulz-Bodmer, « être un habile cordonnier ans savoir à fond comment se prépare le cuir. Personne non lus ne se croira obligé de tenir pour grand philosophe, tel ordonnier, parce qu'il sera consommé dans son art. Et s'il lui rend fantaisie de se regarder comme tel, si, considérant outes choses à son point de vue exclusivement, il entreprend e persuader à l'humanité qu'elle doit se contenter de ses ouliers, et que toute aspiration transcendante à la robe et au antalon repose sur un préjugé, il se rendra ridicule par cette rétention. C'est là cependant trait pour trait l'histoire de ces hysiologistes qui, par la raison que leur science n'a pas elon eux à s'occuper de l'âme, en concluent sans plus de içon que l'existence de l'âme et du corps n'est qu'une pure ypothèse. Nous sommes donc en droit d'appliquer à ces hysiologistes le *ne sutor ultra crepidam*. L'humanité, durant a longue existence, s'est occupée quelquefois d'autre chose ue de la nature sensible, que des pierres, que des plantes, ue des animaux ; elle s'est aussi de temps en temps occupée e politique, de religion, de science, d'art, de droit, de moale, de législation, de liberté, de sorte que le matérialisme, vec sa prétention de tout ramener à son point de vue, de out mesurer à son aune, se rend parfaitement ridicule ».

donc pas mauvaise grâce à franchir ses propres limites pour aller appliquer sa mesure à des manifestations de la vie certainement étrangères à sa compétence? La vie n'est pas une partie de la science, mais bien la science une partie de la vie [1]. Ces exemples d'empiétements injustes de la part des sciences naturelles sur le terrain des autres sciences, se multiplient aujourd'hui que ces sciences, à cause des services qu'elles rendent à l'industrie, sont cultivées avec tant d'ardeur et qu'elles tendent à supplanter toutes les études d'un ordre plus élevé [2].

Cette omission de l'esprit et ce dédain de ses lois est un grave défaut. En voici un autre qui en est la consé-

[1] Cf. Deutinger, op. cit. — « Il faut que les chevaliers de la cornue sachent bien une chose, c'est que si la chimie peut faire un apothicaire, elle ne suffit pas pour faire un philosophe. Il faut dire aussi à certains naturalistes que l'on peut être un géologue consommé, avoir fait connaissance avec les soixante espèces de singes, et somme toute, si l'on n'a rien appris autre chose, n'être qu'un ignorant et un homme vulgaire. C'est même un cas aujourd'hui très-fréquent. On voit des gens se présenter pour être les flambeaux du monde, qui ont appris et savent de la chimie, de la physique, de la minéralogie, de la zoologie, de la physiologie, mais rien autre chose. Il leur arrive parfois de comparer à ces sciences ce qu'il leur reste des leçons de catéchisme qu'ils ont apprises dans leur enfance ; s'ils entrevoient un désaccord, ils se mettent à se moquer de la religion, et les voilà devenus de plats matérialistes. Qu'il a existé un Platon, un Aristote, un Leibniz, ils l'ont entendu dire sur les bancs de l'école ; mais ces hommes ne maniaient ni la cornue ni l'alambic, ils n'empaillaient point de singes..... Donc ce n'étaient que des ignorants ; ils auraient encore beaucoup à apprendre avant que l'on pût s'entretenir avec eux ». Schoppenhauer, *Œuvres complètes de Baader*, t. VII, Introd., p. XXII.

[2] « La plupart des erreurs viennent de ce que l'on n'examine une vérité que d'un seul côté, et à l'exclusion de toutes les autres ». (Pascal.)

uence, et qui ne tarde pas à se faire sentir dans la mé-
iode matérialiste, c'est l'absence d'une pensée claire,
'un raisonnement droit et logiquement conduit. Il ne
uffit pas précisément d'observer et de décrire les faits, ce
ui n'importe pas moins, c'est de savoir en tirer des consé-
uences vraies, pour pouvoir arriver à un résultat géné-
al. Que le matérialisme ait, sous ce rapport, montré
'une façon vraiment naïve son incapacité, c'est ce dont
hacun peut se convaincre en examinant de près sa mé-
iode démonstrative. Un mot dit par un des coryphées du
natérialisme, et fidèlement répété par un autre, sert de
rmule à cette méthode : *L'étude empirique de la na-
ure doit dire la vérité, que cette vérité d'après les idées
eçues soit consolante ou triste, logique ou illogique, rai-
onnable ou absurde* [1]. Voilà une vérité qui ne serait pas
gique, et une absurdité qui serait la vérité par excel-
ence ! Mais la logique est *l'organe,* comme l'appelle Aris-
ote, l'instrument au moyen duquel l'esprit se met en
ossession de la vérité. Sans la logique donc, pas de con-
aissance vraie, mais seulement de pures fantaisies et des
ypothèses faites à plaisir. C'est ce qui a fait dire à Feu-
htersleben que « l'on devrait renoncer à se servir du mot
de *matérialiste* comme d'un terme impropre. Ce mot,
en effet, implique l'idée de pensée suivie, de système
philosophique. Or, pour qui sait l'entendre, le matéria-
lisme n'est que le manque absolu de toute espèce de
philosophie. En effet, rentrer en soi-même et concevoir
l'idée de *l'esprit* et la maintenir entière, c'est la pre-

[1] *B. Cotta, Büchner*, p. 295.

« mière chose à faire en philosophie, de même que le « premier pas que l'on fait en géométrie, c'est de conce- « voir l'idée du point géométrique et de savoir le distin- « guer du point visible ».

Le matérialisme, c'est l'abdication de la philosophie, conséquence naturelle du panthéisme ; car une doctrine qui se joue à ce point de l'expérience et de la vie, une doctrine tout entière de mensonge et de fausseté, ne pouvait laisser après elle que le vide et la mort. Faut-il s'étonner si en tombant de ces hauteurs vertigineuses sur lesquelles les avait un instant transportés un idéalisme menteur, tant d'hommes se sont enfoncés dans la fange de la matière, et si, comme Nabuchodonosor, ils sont devenus des bêtes après avoir voulu être des dieux ? Le matérialisme, c'est la chute profonde de l'hyper-idéalisme panthéiste ; c'est le triste réveil de l'esprit sortant des fumées d'une orgueilleuse et vaine spéculation. Quant au matérialiste, c'est l'enfant prodigue qui a dissipé son patrimoine, et qui garde maintenant les pourceaux sur la terre étrangère [1].

Ce n'est pas là la seule cause du matérialisme actuel. L'arrogance avec laquelle il se présente, et les applaudissements qu'il reçoit de tous côtés démontrent qu'il a de plus profondes racines.

[1] Les matérialistes se sont toujours senti de l'attrait pour les bêtes, ils ont toujours tendu à combler l'intervalle qui sépare celles-ci de l'homme. « L'homme », dit Büchner, « n'a pas du tout le droit de se considérer comme un animal d'une espèce à part et plus élevée. Il a même origine et même fin avec tout ce qui vit et végète. Les animaux comparent, raisonnent, réfléchissent comme l'homme; il n'y a entre eux qu'une différence du plus au moins ».

Dans un temps qui subordonne le plus digne au moins digne, l'esprit à la matière, qui s'adonne principalement, pour ne pas dire exclusivement, aux intérêts matériels, qui livre toute la vie de l'homme à l'industrie, au négoce et au trafic, qui ne reconnaît plus d'autre but à la vie particulière et publique que la jouissance, et les moyens de jouir, les richesses et l'argent, quand le principe de l'utilité est l'idée dominante des hommes d'Etat et des législateurs ; dans un tel temps, le matérialisme doit passer pour la plus parfaite de toutes les doctrines, pour le dernier mot de la sagesse, puisqu'il se trouve d'accord avec le courant moral, ou plutôt immoral, qui emporte en ce moment l'humanité, et qu'il en est la fidèle expression. La pratique précède toujours, la théorie ne vient jamais qu'après. Le matérialisme pratique a engendré le matérialisme doctrinal.

C'est en cela que consiste la puissance du matérialisme de nos jours, non dans les idées qu'il soutient, car il défend la manière de voir la plus dépourvue d'idées et d'esprit qui se puisse imaginer ; ni dans le génie de ses représentants, car ce ne sont rien moins que des esprits de premier ordre ; ni dans la subtilité ou la profondeur de sa démonstration ; ni enfin dans l'excellence de sa philosophie et de sa science, qui n'est que l'expression parlée de la conduite pratique de ses adeptes. Le jugement que Jacobi portait de son temps sur Helvétius n'a encore rien perdu de sa vérité aujourd'hui : « Cet homme n'a fait que « dire tout haut ce que la foule de ses contemporains pen- « sait tout bas. Voici sa confession : Nous n'estimons « que la seule volupté, nous n'avons que les sens qui nous « sont communs avec les brutes, cinq ni plus ni moins ;

« l'homme n'aime pas son semblable d'un amour désin-
« téressé, la vertu pratiquée pour elle-même est une chi-
« mère ». Le matérialisme doctrinal apparaît donc toujours dans une de ces époques livrées au matérialisme pratique, qui ne reconnaissent d'autre force que la force matérielle et brutale, l'argent et la baïonnette, ni d'autre jouissance que les jouissances sensuelles plus ou moins raffinées.

Nous sommes bien éloigné de méconnaître l'importance des sciences naturelles ainsi que leurs rapides progrès dans le temps présent, ou de vouloir nous en plaindre, nous ne voulons pas davantage condamner le soin des intérêts matériels. Ce que nous condamnons et ce que nous regardons comme funeste et nuisible dans ses suites, c'est l'absorption de toute l'activité humaine dans une étude exclusive, qui ne peut en définitive avoir qu'une importance secondaire en face des grandes questions de la vie et des intérêts les plus élevés de l'humanité. Nous ne voulons pas que la science physique s'ingère de prononcer sur des questions qui, n'étant pas du domaine de l'expérience sensible, se trouvent ainsi entièrement soustraites à un jugement quelconque de sa part. La science physique a pour objet la recherche et la description des lois du monde sensible, et elle ne possède aucune mesure ni aucun principe de connaissance pour l'étude de la vie et des lois de l'esprit. Nous n'affirmons pas néanmoins la perversité morale de quiconque ne rejette pas absolument les théories matérialistes comme dénuées de fondement ; nous reconnaissons au contraire que les assertions matérialistes peuvent avoir un certain air de vraisemblance pour un esprit superficiel qui a détourné sa vue des grandes manifestations dans lesquelles se découvre une

vie plus haute et un monde supérieur d'idées. Mais cette réserve n'ôte rien à notre proposition, savoir que le matérialisme est un feu follet qui ne s'élève jamais que de la fange et de la corruption d'un siècle de décadence morale.

Passons maintenant aux preuves dont le matérialisme cherche à étayer sa doctrine.

Les voici brièvement résumées : Le cerveau est le siége et l'organe de la pensée. Sa grandeur, sa forme, sa conformation sont en rapport exact avec la faculté de penser. Rien ne le démontre mieux que l'histoire du développement de l'homme. A mesure que le cerveau se développe, l'intelligence aussi se développe. La diminution et la dépression du cerveau entraîne aussi un affaiblissement des facultés intellectuelles, comme nous le voyons journellement dans les enfants et les vieillards. Les femmes ont proportionnellement le cerveau moins grand que les hommes, aussi ont-elles la pensée moins forte. L'homme intelligent a le cerveau plus grand que le stupide. La petitesse du cerveau est toujours jointe à l'idiotisme. Le nègre a le cerveau mal conformé, c'est pourquoi il est moins intelligent que le blanc. Une lésion considérable du cerveau a toujours pour conséquence la ruine de la faculté de penser, la stupidité, la folie. Si l'on enlève le cerveau couche par couche chez un animal, on diminue aussi proportionnellement ses facultés intellectuelles, si bien que c'est l'âme elle-même que l'anatomiste coupe littéralement feuilles à feuilles [1].

[1] Il s'en faut de beaucoup que tout cela soit vrai. Il n'est

De ces faits, le matérialisme tire la conséquence que la pensée n'est qu'une manifestation particulière de la force vitale..... que la même force qui digère par l'estomac, pense par le cerveau, que tout ce que la psychologie philosophique a jusqu'ici affirmé d'une existence à part de l'esprit humain et de son indépendance du corps est contredit par l'expérience et doit être réputé nul. Un autre s'exprime encore plus clairement : « Ce qu'on appelle « âme n'est rien qu'un produit de la substance cérébrale. La « fonction, la matière et la conformation se déterminent « réciproquement, et les facultés cérébrales ne sont rien « autre chose que le résultat de la constitution et de la « structure du cerveau ».

Examinons maintenant ce résultat. La même force qui digère par l'estomac, pense par le cerveau.... Le matérialisme croit, lorsqu'il parle ainsi, exprimer quelque

pas démontré que la conformation et la capacité du crâne doive être prise pour mesure de l'aptitude intellectuelle, pas plus chez les individus que chez les différentes races. — Cf. Engel, *Untersuchung über die Schædelform*, p. 124; Prichard, *Histoire naturelle de la race humaine*, I, 304; Waitz, *anthropol. der Naturvœlk*, I, p. 300. — « Nous voyons le même peuple, dit Waitz, passer dans le cours de son histoire, de l'état barbare à l'état civilisé, et puis redescendre dans la décadence, sans que pour cela la forme du crâne change. — Nous doutons qu'il se rencontre aujourd'hui un seul individu, pourvu de quelques connaissances en physiologie, qui se persuade que l'esprit se pèse au poids du cerveau, se mesure sur la grosseur de la tête, sur le développement comparatif des diverses parties de l'encéphale, que les innombrables aptitudes ou dispositions intellectuelles, morales et affectives se dessinent en ronde bosse à la surface du crâne ». J. Moreau, *Journal des savants*, 1860, p. 395.— Selon les recherches de R. Wagner, vérifiées par Flourens (*Journal des savants*, 1862, pag. 233), sur 960 têtes prises au hasard, et classées d'après le poids du cerveau, Gauss occupe la 125e place, Dupuytren la 179e, Hermann la 326e, Hausmann la 641e.

chose de très-nouveau, et avoir fait une découverte. C'est là tout simplement l'antique vérité telle que la philosophie catholique l'a toujours enseignée, notamment au moyen âge et sous le règne de la scholastique, vérité qu'on entend mal et d'où l'on tire de fausses conséquences. Ecoutons sur ce sujet un des organes de la vérité catholique, saint Thomas. Il pose la question de savoir si l'on doit admettre dans l'homme un ou plusieurs principes de vie; sa réponse est qu'on n'en doit admettre qu'un seul. Il se demande ensuite si ce principe unique, si l'âme a plusieurs puissances, et il répond affirmativement. Il enseigne donc, en s'appuyant sur l'expérience, qu'il n'y a dans l'homme qu'un seul et même principe de vie, l'âme ; que de ce principe viennent et la puissance végétative (nutrition, croissance), et la puissance sensitive (sentiment, désir), et la puissance intellective (pensée, volonté libre) ; mais qu'il n'en faut pas conclure que la croissance corporelle, la perception sensible et la pensée pure soient une seule et même chose, des actes d'une seule et même puissance, mais bien qu'il y a différentes forces, facultés, fonctions qui toutes ont leur racine dans un commun principe de vie, l'âme, qui toutes partent d'elle et y convergent comme à leur centre, comme par exemple la vue qui, immédiatement, est l'acte d'un organe corporel, de l'œil, et médiatement, un acte de l'âme qui anime tous les organes et détermine leur activité. Saint Thomas donne pour preuve de cette vérité que les perturbations de la vie inférieure empêchent l'action des facultés supérieures, gênent la pensée par exemple, ce qui n'aurait pas lieu si le principe végétatif, le principe sensitif et le principe intelligent n'étaient pas dans l'homme un seul et même

être exerçant son activité en différentes directions [1]. Donc rien n'est plus rigoureusement vrai ni plus conforme à l'expérience. La faculté de penser part du même principe essentiel que le pouvoir de digérer, précisément à cause de cette unité du principe vital. Si ce n'était pas la même essence, le même être qui digère et qui pense, nous ne pourrions pas dire d'un même homme qu'il dort, qu'il grandit, qu'il est malade, qu'il entend, qu'il voit, qu'il pense; celui qui dort serait autre que celui qui pense. Les différentes activités vitales qui se trouvent séparées dans la nature s'unissent dans l'unité de l'âme humaine. De même que dans l'animal reparaît la vie de la plante, non point séparée dans une existence à part, mais intimement unie à la vie animale; ainsi reparaissent dans l'homme les formes vitales inférieures de la plante et de l'animal (vie végétative, vie sensitive), en étroite union avec une troisième puissance vitale plus haute, l'esprit libre et conscient, la vie intellective [2]. Il est donc vrai que la di-

[1] *Summ. theolog.*, I, qu. LXXVI, art. 3 : « Une opération de l'âme, quand elle est intense, empêche l'autre, ce qui n'arriverait pas si le principe des actions n'était pas le même par essence ». Qu. LXXVII, art. 2 : « Une chose ne peut avoir qu'un être substantiel, mais elle peut exercer plusieurs operations; et c'est pour cela que l'essence de l'âme est une, et que ses opérations sont multiples ».

[2] Ici se montre une loi d'une portée universelle, en vertu de laquelle l'inférieur est élevé et assumé dans le supérieur : celui-ci contient celui-là virtuellement. *Summa theolog.*, I, qu. LXXVI, art. 3. — Cette unité du principe vital dans l'homme, il y a longtemps que l'Eglise le proclame : *Anima rationalis sive intellectiva est forma corporis humani per se et essentialiter.* (*Concile de Vienne*, 1311.) Pie IX dit également, écrivant à l'archevêque de Cologne : *Anima rationalis vere, per se et immediate est corporis humani forma.*

gestion et la pensée sont des actes du même être, de la même essence, mais il est faux que ce soient des actes de la même force spéciale, de la même faculté. Ce qui a conscience de soi-même, la pensée, ne peut pas en même temps avoir cette conscience et en être privé (digestion). Le libre arbitre ne peut pas être libre et non libre tout ensemble. Si c'était la même force, la même faculté, la vie végétative et la vie animale seraient la même vie et il n'y aurait plus de différence entre la plante et l'animal. Il n'y a qu'une seule essence psychique, mais elle est armée de diverses facultés et propre à diverses opérations.

Lors donc que le matérialisme ne voit dans les fonctions mentales que des facultés dont serait douée essentiellement la force vitale inhérente au corps, il prend exactement le contre-pied du vrai. C'est au contraire l'âme qui donne et conserve la vie du corps ; c'est d'elle que part la force nécessaire à la vie corporelle et sensible ; c'est elle qui en outre renferme en soi la faculté de penser, l'intelligence, et cette faculté de penser ne s'exerce point par l'organe corporel, mais dépend seulement de l'organe corporel, comme de la condition de son activité [1].

Mais quelque chose de tout à fait gratuit et de contraire à toutes les données de l'expérience, c'est ce que le matérialisme ajoute, savoir que la pensée est un produit de la substance cérébrale. On n'a jamais nié, et dans les écoles catholiques moins que partout ailleurs, la dépendance où la pensée se trouve à l'égard des organes corpo-

[1] « Parce que toute connaissance part de l'expérience comme du sol où elle a sa racine ». S. Thom. *Summa theolog.*, qu. LXXXIV, art. 7.

rels : mais il ne s'ensuit pas de là que ce soit, comme on dit, une *plaisanterie* d'admettre la subsistance de l'esprit. Cette question fait précisément l'objet d'une thèse dans la somme théologique de saint Thomas. Il se demande comment il est possible que l'âme soit un être subsistant, lorsqu'elle n'opère rien indépendemment du corps ? Et il répond que cela se peut, parce que le concours des organes ne fait pas que la pensée soit une opération corporelle, parce que l'office de ces organes corporels, c'est-à-dire le système nerveux avec son organe central, le cerveau, se borne à fournir à l'esprit qui pense comme les matériaux de son activité intellectuelle. C'est par l'intermédiaire des organes que l'esprit peut recevoir les impressions du monde extérieur et réagir à son tour sur celui-ci[1]. Il ne s'ensuit nullement que la pensée ne

[1] *Summa theolog.*, I, qu. LXXV, art. 2, ad 3 : « Le corps est nécessaire à l'action de l'intelligence, non comme organe par lequel une action est exercée, mais uniquement à raison de l'objet même de cette action ; l'image devient ainsi par rapport à l'intelligence, ce que la couleur est par rapport à la vue ». C'est pourquoi l'altération du système nerveux produit l'hallucination et la folie. Mal servie par ses organes corporels, l'âme ne reçoit que des impressions altérées, perverties, et par conséquent sa pensée ne s'exerce que sur des données fausses. Rigoureusement parlant, il ne s'agit pas là d'une maladie de l'esprit, car l'état de folie est toujours précédé d'une altération des organes corporels. — « L'aliénation mentale, dit Herder, que l'on invoque souvent comme une preuve de la matérialité de l'âme, témoigne au contraire de son immatérialité. L'aliéné part d'une idée qui l'a une fois ému jusqu'à l'excès, qui a comme brisé son organisme en quelque endroit, et en a détruit l'harmonie. Cette idée, il y rapporte tout, elle le domine entièrement, il ne peut s'en défaire; c'est une idée fixe. Il se crée un monde à part, tout un système de pensées en rapport avec cette idée, et chacune de ses aberrations et de ses liaisons d'idées est au plus haut point spirituelle. Ce qui détermine ces combinaisons et ses

soit rien autre chose qu'un effet de l'activité des organes corporels. Dire que la pensée n'est rien qu'une opération des organes corporels, et en particulier du cerveau, c'est dire que le jeu du clavecin est simplement une opération du clavecin, parce que le musicien n'est pas indépendant de son instrument, parce qu'il ne produit que des notes fausses dès que les cordes sont usées ou mal accordées. De même que le musicien n'est pas une seule et même chose avec son instrument, de même aussi l'âme intelligente est nécessairement distincte de ce qui est son instrument, à elle, et la condition de ses opérations, c'est-à-dire de l'organisme corporel en général et du cerveau en particulier. Ainsi, la lumière est la condition, mais non la cause de la vision.

Quand, chez un homme, les organes corporels ne sont pas régulièrement développés ou qu'ils ont été altérés par l'effet de la maladie, le développement plein et régulier de l'âme et de ses facultés intellectuelles en est nécessairement entravé, altéré ou même rendu impossible, tandis qu'au contraire une organisation normale et saine, seconde les opérations intellectuelles de l'âme et leur laisse prendre librement tout leur essor [1].

Cette preuve du matérialisme n'est donc, comme on le voit, qu'un grossier sophisme facile à démêler ; or, c'est sa preuve fondamentale, celle à laquelle se réduisent toutes celles qu'ont essayé d'apporter les partisans de cette

jugements, c'est le rapport des autres idées avec son idée fixe, ce n'est point l'état du cerveau ni des sensations ».

[1] S. Thom., l. c., qu. LXXXIV, art. 7.

doctrine. Nos modernes n'ont rien dit qui ne se trouve déjà plus éloquemment exposé chez le poëte Lucrèce [1]. Le défaut commun qui annule toutes ces preuves, c'est de substituer à la puissance qui opère la condition ac-

[1] Præterea gigni pariter cum corpore, et una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem.
Nam velut infirmo pueri teneroque vagantur
Corpore, sic animi sequitur sententia tenuis :
Inde ubi robustis adolevit viribus ætas,
Consilium quoque majus et auctior est animi vis :
Post, ubi jam validis quassatum est viribus ævi
Corpus, et obtusis ceciderunt viribus artus;
Claudicat ingenium, delirat linguaque mensque
Omnia deficiunt atque uno tempore desunt.
Ergo dissolvi quoque convenit omnem animaï
Naturam, ceu fumus in altas aeris auras :
Quandoquidem gigni pariter, pariterque videmus
Crescere, et, ut docui, simul ævo fessa fatisci.

Huc accedit, uti videamus, corpus ut ipsum
Suscipere immanes morbos durumque laborem;
Sic animum curas acres luctumque metumque :
Quare participem lethi quoque convenit esse.

Quin etiam morbis in corporis avius errat
Sæpe animus; dementit enim deliraque fatur :
Interdumque gravi lethargo fertur in altum
Æternumque soporem, oculis nutuque cadenti :
Unde neque exaudit voces, nec noscere voltus
Ollorum potis est, ad vitam qui revocantes
Circumstant, lacrymis rorantes ora genasque.
Quare animum quoque dissolvi fateare, necesse est;
Quandoquidem penetrant in eum contagia morbi.
Nam dolor ac morbus, lethi fabricator uterque est;
Multorum exitio perdocti quod sumus ante.
Denique, cor hominum quum vis vini penetravit
Acris et in venas discessit diditus ardor;
Consequitur gravitas membrorum, præpediuntur
Crura vaccillanti, tardescit lingua, madet mens,
Nant oculi; clamor, singultus, jurgia gliscunt;
Et jam cætera de genere hoc quæcumque sequuntur :
Cur ea sunt, nisi quod vehemens violentia vini
Conturbare animam consuevit corpore in ipso?
At quæcumque queunt conturbari inquepediri,
Significant, paulo si durior insinuavit
Causa, fore ut pereant, ævo privata futuro.

tuelle de son opération. Elles viennent ainsi toutes se briser contre un seul et même principe de réfutation.

« L'activité intellectuelle du cerveau s'élève, dit-on, « avec le développement graduel du cerveau dans le « jeune âge, et s'abaisse pareillement à mesure que le « même organe se déprime dans la vieillesse ». Quelle nouveauté inouïe le matérialisme nous révèle par cet oracle! cela revient à dire que l'homme est moins intelligent dans l'enfance que dans l'âge mûr. Chose étrange! le monde a toujours vu, depuis qu'il existe, l'esprit se développer de concert avec le corps; jamais on n'a tenu l'enfant pour aussi intelligent que l'homme fait; il a aussi remarqué, le monde, que l'extrême vieillesse affaiblit trop souvent l'esprit avec le corps. D'où vient cependant qu'il ne lui est pas venu à la pensée, avant nos modernes apôtres du matérialisme, que l'esprit ne fût rien qu'une sécrétion de la pulpe cérébrale? De tout temps le monde a vu mourir des hommes, pourquoi n'en a-t-il pas conclu que la mort est l'*ultima linea rerum* où tout s'arrête? Pourquoi, partout et toujours, sous tous les degrés et de latitude et de civilisation, a-t-il cru à une survivance de l'âme humaine? Ah! c'est que le monde n'était pas encore arrivé à ces sommets illustres de la sagesse matérialiste, où, entre autres tant de belles choses que l'on découvre, on apprend à formuler en axiome, nous l'avons vu, *l'inconséquent et l'absurde.*

Cependant, rien de plus facile que l'explication de ce phénomène. L'intelligence décline dans la caducité, les facultés s'amoindrissent, parce que les organes qui mettent l'homme intérieur en rapport avec le monde extérieur perdent de leur vigueur et de leur aptitude. Du mo-

ment que l'instrument s'use et vieillit, il est naturel que l'opération à laquelle il concourt aille s'affaiblissant de plus en plus. Des organes qui s'émoussent ne provoquent plus ni ne servent plus la pensée au même degré ; alors les facultés intellectuelles commencent à sommeiller chez le vieillard, de même qu'elles sommeillent encore dans l'enfant : la condition de leur activité n'existe pas encore chez celui-ci, tandis qu'elle va bientôt cesser d'exister chez celui-là. Au reste, si c'est une règle générale que les vieillards tombent en enfance, c'est une règle qui souffre de nombreuses et éclatantes exceptions. Combien n'en voit-on pas dont toutes les facultés non-seulement persévèrent, mais même gagnent en force et en vigueur jusqu'à l'heure de la mort, et cela, souvent après une longue maladie, à l'âge le plus avancé, et lorsque le corps est si proche de sa dissolution, qu'il est déjà mort en partie. Cette sereine clarté d'idées de beaucoup de mourants, dans un moment que les sens ne perçoivent presque plus rien, est une preuve de la subsistance et de l'indépendance du principe immatériel dans l'homme [1]. Ce qui se

[1] « L'homme même qui vit continuellement occupé du monde extérieur, arrive cependant avec un peu de réflexion à distinguer son moi du corps, puis ensuite à soupçonner la survivance du moi après la dissolution du corps..... Dans ces intervalles de méditations et d'extase où l'âme se concentre tout entière en elle-même, la différence qui la sépare de la vie corporelle et du monde sensible se laisse encore bien mieux voir ». (Burdach, *La physiologie comme science d'observation*, III, p. 741). — « Combien de fois », dit le médecin Lauvergne (*De l'agonie et de la mort*, I, p. 75), les dernières volontés d'un mourant, dictées avec précision, sang-froid et clarté, n'ont-elles point éveillé un sentiment d'admiration dans l'âme de ceux qui les assistent ! Comment se fait-il que sur les bords du cercueil un homme soit si complet au moral

passe chez le vieillard, c'est le même fait que nous observons tous les jours en nous, c'est-à-dire l'assoupissement graduel de nos sens, et pour ainsi dire la retraite de l'esprit durant le sommeil ; ce qui n'empêche pas que le matin, à l'heure du réveil, nous ne nous retrouvions le corps plus frais, plus dispos et plus que jamais soumis à l'empire de l'esprit [1].

Les défaillances, l'idiotisme, la folie, en un mot tous les états et accidents maladifs de l'esprit s'expliquent de la même manière. A proprement parler, il n'y a pas de maladie de l'esprit, ou bien il n'y a que l'erreur et le péché que nous puissions regarder comme tels. Ce que l'on nomme improprement maladie de l'esprit consiste en une altération maladive des organes, notamment du système nerveux, qui, comme cela arrive aussi dans le délire causé par la fièvre, ne présente plus au malade que

qu'il apparaisse supérieur à tout ce qu'il avait été jusque-là ; qu'il soit subitement doué, dans son extrême détresse, du sens de la prudence, de la prévoyance, des localités, des rapports et de l'espace ; qu'il ait à un si haut degré la mémoire des mots et des personnes absentes et oubliées ; le talent de la musique, celui des rapports, des nombres, de l'architecture ; la sagacité comparative, la tendance métaphysique, le sentiment de la religion et de Dieu, la fermeté de caractère ? Pourquoi cela ? Nous l'avons déjà dit : l'âme, dégagée du lieu de la matière, s'appartient et se montre alors dans toute sa nudité, toute belle ou toute difforme ».

[1] Ce sont les fonctions sensitives et intellectuelles qui se reposent pendant le sommeil, tandis que l'activité redouble dans la région inférieure de l'âme, comme principe végétatif pour la nutrition de l'organisme. Le travail de l'assimilation comme celui de la guérison avance surtout pendant le sommeil, au lieu qu'un exercice trop exclusif des facultés intellectuelles nuit au développement du corps. Buchner veut que le sommeil nous pénètre d'un sentiment étrange d'anéantissement, c'est tout juste le contraire.

des chimères au lieu de la réalité. Nonobstant cet état des organes, les lois de la pensée, l'essence même de l'esprit, se conservent au fond franches de toute altération[1]. Ainsi la défaillance n'est qu'une suspension momentanée des facultés et des opérations intellectuelles et même sensitives de l'âme, et non pas une altération, puisque aussitôt l'empêchement organique levé, les opérations reprennent leur cours dans le domaine de la sensibilité comme dans celui de la pensée.

De tous les faits que nous avons jusqu'ici indiqués, se dégage comme conclusion une incontestable vérité, savoir que l'homme est un être composé d'un esprit et d'un corps ; que tous ses actes portent ce double caractère, corporel et spirituel[2], tant qu'il vit sur cette terre ; que la ruine d'une des parties composantes de ce tout entraîne la ruine du tout, considéré comme essence de l'humanité. L'homme n'est pas un pur esprit, il n'est pas tout entier dans son esprit ; sans le corps, l'homme n'est plus

[1] D'après l'enseignement unanime de l'anthropologie la plus autorisée, la réflexion, l'intention, la ruse même dans l'accomplissement d'un acte criminel n'excluent pas l'état de folie et ne suffisent pas toujours pour motiver la responsabilité de l'agent. — Comme le remarque Burdach (*Anthropologie*, p. 613), les malades d'esprit reprennent toujours le plein usage de leurs facultés au moins dans les dernières heures de leur vie, même lorsque la maladie a pour cause une lésion organique du cerveau.

[2] Si nos idées les plus abstraites, les plus métaphysiques sont toujours accompagnées d'une image, cela vient de ce que nous restons dans tous nos actes ce que nous sommes réellement, c'est-à-dire des êtres composés d'un esprit et d'un corps. « Les images sensibles, dit saint Augustin (*De vera religione*, XXXIX, 52), sont autant de degrés par lesquels nous nous élevons de ce qui passe à ce qui ne passe pas, du visible à l'invisible ».

omme ; la personne humaine implique le corps et l'âme ans son essence [1]. L'esprit, la pensée, la conscience, ce 'est pas toute l'essence de l'âme elle-même, mais seulement une de ses puissances, quoique la principale et la lus sublime. La sensibilité avec la force plastique, telle u'elle apparaît dans la nutrition et dans la croissance du orps, sont, aussi bien que la conscience et la pensée, des uissances de l'âme. Lors donc que dans le sommeil, dans a défaillance, la conscience s'évanouit, l'âme ne s'évaouit pas pour cela ; elle continue d'agir comme principe lastique, pendant que les autres facultés de la perception ensible et de la pensée sont suspendues. *Prendre la onscience pour l'âme tout entière, confondre l'âme avec ne seule de ses facultés et ses facultés avec leurs opéraions actuelles*, *telle est l'erreur fondamentale du matéialisme.* De ce qu'une force cesse d'agir dans une cironstance donnée, il ne s'ensuit nullement pour cela u'elle cesse d'exister. On sait que les deux parties comosantes exercent l'une sur l'autre dans l'homme une nfluence réciproque, et que si l'esprit se ressent des naux du corps, le corps, à son tour, doit se fatiguer du ravail et de l'activité de l'esprit. Les affections du cœur, e travail de la pensée et les fantaisies de l'imagination, u'il appartient à la volonté libre de provoquer, ne sont as sans influence sur la vie corporelle. Mais si l'esprit 'était que le résultat des fonctions organiques, il lui erait impossible d'exercer aucune initiative, aucune étermination quelconque. De même qu'un dépérisse-

[1] *Homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore.* S. Thom. *Summa theolog.* I, qu. LXXV, art. 4.

ment de l'organisme a pour conséquence de réduire l'esprit à l'impuissance, de même, c'est dans cette décadence de toute vie intellectuelle supérieure, qui pèse comme une fatalité depuis des milliers d'années sur tant de peuples sauvages, qu'il faut chercher la cause du développement physique défectueux qui caractérise certaines races, affectant surtout l'organe qui est en relation plus intime que tout autre avec l'esprit, le cerveau, et modifiant tout particulièrement la forme du crâne et du visage[1]. L'esprit a d'abord fléchi dans une dégradation plus ou moins profonde, et la dépression du cerveau, puis du crâne, qui se moule sur le cerveau, s'en est bientôt suivie, cela est incontestable.

Nous venons de donner la réponse à notre troisième question : Comment le matérialisme démontre-t-il sa doctrine ? L'examen que nous venons de faire de ses preuves nous a suffisamment mis en état de porter un jugement sur la valeur scientifique du système. Nous devons reconnaître qu'il possède un *moment* vrai, c'est-à-dire un certain vrai relatif qui lui donne raison contre un idéalisme psychologique exagéré et un faux dualisme. Son erreur consiste, comme toujours, dans l'abus d'une

[1] « Les peuples qui n'ont du nègre que la couleur et non les traits du visage, tels que les Abyssins et les habitants du Congo, tiennent dans la civilisation un rang fort supérieur à leurs voisins; ils professent une religion révélée, tandis que les peuples qui ont tous les traits de la race nègre, comme les Hottentots, sont au dernier degré de la dégradation physique et morale et n'ont pour toute religion qu'un hideux fétichisme. Les fronts déprimés et les cerveaux étroits qui caractérisent le nègre dans le système de Blumenbach sont la marque de cette situation morale si abaissée ». (Wiseman, *Rapports entre les sciences et la religion révélée.*)

vérité. Dans son effort pour se conformer aux conditions physiologiques et aux éléments de la vie de l'âme, il a de beaucoup dépassé le but. Au matérialisme de nos jours convient toujours parfaitement le mot du poëte[1] :

> De la couleur, beaucoup, mais très-peu de clarté,
> Des erreurs à foison, un grain de vérité,
> Composent les breuvages
> Que nous brassent nos sages
> Pour désaltérer le monde.

Pour terminer cet examen, nous ne ferons plus que poser quelques questions au matérialisme. Qu'il essaie d'y répondre d'après ses principes[2].

Si la pensée est le produit nécessaire du cerveau, comment alors le cerveau en vient-il à produire la pensée de *l'âme*, *de l'esprit*, *de Dieu*, *d'un être simple ?* Comment ce qui est matériel peut-il produire ce qui est immatériel ? Comment se fait-il que, toujours et chez tous les hommes, la matière se nie elle-même et se contredise par l'idée d'un être spirituel et simple ? Un effet est toujours de même nature que sa cause ; et ici vous voulez que la matière ait produit le contraire d'elle-même, l'idée de l'être immatériel ! « La vérité », dit Feuerbach, « voilà la « loi fondamentale de la nature ». Mais dans le système

[1] Gœthe, *Faust.*

[2] « Parmi toutes les aberrations de l'esprit humain, celle qui m'a toujours paru la plus étrange, c'est qu'il ait pu en venir jusqu'à douter de sa propre essence, de ce qui est le fond même de sa vie, jusqu'à se laisser donner pour le produit d'une nature étrangère, nature que nous ne connaissons que de seconde main et par l'intermédiaire de ce même esprit dont on nie l'existence ». (Lotze, *Microcosme*, I, 288.)

matérialiste, au contraire, la nature ne serait que mensonge et contradiction! De plus, bien que l'homme soit d'abord enfant, puis homme fait et enfin vieillard, bien qu'il y ait des différences de structure dans les différents cerveaux, et qu'il n'y ait pas deux corps dont la conformation soit parfaitement semblable, cependant l'homme ne connaît pas de vérité qui, vraie dans une période de la vie, cesse de l'être à une autre époque, et qui change ainsi de nature suivant les différents âges de la vie; il connaît au contraire des vérités générales et nécessaires, par exemple, les principes des mathématiques et de la logique. Ces vérités, tous les esprits les admettent comme telles sans distinction d'âge, de conformation corporelle, ni d'influence. Comment cela serait-il possible, si la pensée n'était rien autre chose que le produit d'une certaine structure et d'une disposition spéciale de la pulpe cérébrale [1]? « Si l'âme », dit Platon [2], « n'était que l'harmonie du corps, elle devrait certainement dépendre de « la nature et de la perfection de cette harmonie, c'est-« à-dire qu'une harmonie plus belle et meilleure du « corps aurait pour conséquence une âme plus accomplie, « ou pour ainsi dire plus âme qu'une autre. Il est toutefois

[1] Selon Buchner, p. 201, non-seulement il n'existe aucune vérité générale de la morale et du droit, mais les principes mêmes des mathématiques « ne reposent que sur des rapports de faits et palpables! » Mais alors il n'y a plus de logique, plus de démonstration possible, puisque toute démonstration repose sur les lois de la logique. M. Buchner tombe en contradiction avec lui-même en voulant démontrer la vérité de son système, car selon M. Buchner il n'y a plus ni vérité ni démonstration.

[2] *Phædo*, page 93.

« certain qu'une âme est tout aussi âme qu'une autre, « quelle que soit la conformation du corps, ce qui prouve « que l'âme n'est pas une harmonie du corps ». Si notre pensée, si notre volonté ne sont réellement rien que le résultat d'une mixture de certains sucs choisis[1], alors nous ne pouvons penser autrement que nous ne pensons; nous ne saurions, quoi que nous fassions, changer nos vues intellectuelles et nos opinions; elles sont aussi indépendantes de nous que la taille et la figure de notre corps, que la couleur de nos yeux. Que signifie dès lors la peine que se donnent les docteurs du matérialisme pour nous convertir à leurs opinions, pour les faire valoir par le raisonnement et la démonstration? Ils nient l'esprit et la liberté, et ils s'efforcent néanmoins de motiver cette négation; c'est se contredire eux-mêmes et nier leur négation.

Si la pensée n'est qu'un acte où éclate une force matérielle, comment concevoir l'unité et l'identité de la conscience, par laquelle l'homme, à chaque instant de son existence, se reconnaît pour le même être substantiellement

[1] Saint Thomas se posait déjà la question de savoir si l'âme ne pourrait pas se concevoir comme un mélange des éléments qui entrent dans le corps humain (*complexio*, selon Galien). Il le nie (*C. Gent.* II, 62), par la raison que la vie végétative elle-même ne s'expliquerait point par là, encore bien moins la vie sensitive et intellective. M. Buchner n'a donc rien produit de nouveau, lorsqu'il a dit (p. 135) : « L'âme est un *complexus* d'éléments divers compris dans une même unité, c'est l'effet d'un ensemble de beaucoup d'éléments doués de forces et de propriétés. De la même manière que la machine à vapeur produit le mouvement, ainsi le *complexus* organique engendre dans le corps de l'animal un total d'effets, que nous considérons dans une même unité et que nous nommons *esprit, âme, pensée* »!

invariable, malgré ce mouvement incessant de la matière dont se compose le corps humain, en vertu duquel le corps se renouvelle de fond en comble dans l'espace de sept ans, quelques-uns disent de trois ans? Si la conscience et la personnalité n'étaient simplement qu'un produit de la composition du cerveau, un renouvellement complet de l'organisme amènerait nécessairement aussi une mutation de la conscience et de la personnalité. Quelle explication le matérialisme donne-t-il de ces faits, qui suffisent seuls pour bouleverser entièrement son système?

Si la pensée est un pur produit du cerveau, comment donc fonctionne le cerveau dans la production de la pensée? Admettons qu'on trouve le microscope, qu'on n'a pas encore, qui permettra de suivre avec exactitude le fonctionnement d'un mécanisme si délicat et si ténu; vous voyez, nous le voulons bien, par exemple dans la pensée du triangle, les molécules cérébrales se mettre tout à coup en mouvement et figurer un triangle; mais il vous reste encore à nous expliquer de quelle manière se compose la pensée, que la somme des trois angles de tout triangle est égale à deux angles droits. C'est à ce point que commence proprement la pensée, et vous voilà tout aussitôt dans l'impossibilité de l'expliquer matériellement; cela ne devrait-il pas vous apprendre que la pensée est tout autre chose qu'un arrangement matériel, qu'une disposition de molécules? Vous pouvez combiner, comme vous voudrez, les molécules de la matière cérébrale, et, autant que vous voudrez, introduire dans le cerveau les éléments matériels les plus divers, doués des propriétés les plus variées, vous n'y introduirez jamais la pensée et la conscience. Composez-le comme vous l'entendrez,

votre cerveau, si vous n'y mettez que de la matière, il sera toujours aussi incapable de penser que le minéral le plus rudimentaire. Dire que la pensée est le produit du cerveau ou de la matière, c'est donc dire de la même chose qu'elle est tout ensemble capable et incapable de penser [1].

Comment la conscience serait-elle possible dans le système matérialiste? La pensée s'exerce sur les impressions sensibles; elle se distingue donc ainsi pleinement elle-même de l'opération sensible, bien loin de se confondre avec elle. Après les phénomènes sensibles, un autre objet de la pensée, c'est la pensée elle-même; elle devient à elle-même son propre miroir par la réflexion. Non-seulement la pensée sait qu'elle pense, mais en même temps elle se reconnaît elle-même comme le *moi*, comme personnalité pensante, elle s'étudie elle-même, se plaçant en face d'elle-même, s'objectivant par la réflexion. C'est en cela que consiste proprement l'essence de l'esprit : les sens perçoivent, mais sans s'en apercevoir; l'œil voit, mais il ne voit pas qu'il voit; l'ouïe entend, sans entendre qu'elle entend; comment, en effet, le miroir pourrait-il

[1] *Manifestum est, quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus, quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Impossibile est igitur, quod principium intellectuale sit corpus, et similiter impossibile est, quod intelligat per organum corporale, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum.* (S. Thomas, *Summa theolog.*, I, qu. LXXV, art. 2.)

réfléchir sa propre image? Mais la pensée pense sa pensée. Si le cerveau était le principe de la pensée, et que le cerveau pût produire la conscience, se voir lui-même, être à lui-même son propre miroir, le cerveau aurait avant tout conscience de lui-même, il se reconnaîtrait lui-même pour le principe de la pensée.

Comment, encore une fois, le matérialisme explique-t-il ces faits? A-t-il une explication quelconque à fournir? La pensée ne s'explique que par elle-même, que par une puissance immatérielle, mais unie essentiellement au corps, en un mot, par l'esprit pensant. L'homme pense, parce qu'il est plus qu'un être organisé et sensible, parce qu'il est un être intelligent[1].

Toutefois le matérialisme trouve un expédient. La manière dont le cerveau produit la pensée est incompréhensible, inexplicable, cependant *il en est ainsi*.

Ainsi le matérialisme s'est raillé, autant qu'il a pu, de la croyance des siècles ; il se vantait de tout éclaircir ; il déclarait bien haut qu'il n'y avait plus de mystère, qu'il avait tout élucidé; et voici que, chassé de position en position, battu sur tous les terrains, il se réfugie maintenant derrière *les faits incompréhensibles*. Il se fait maintenant un rempart du mystère, lui qui promettait de pénétrer tous les mystères du monde, de déchirer tous les voiles, et de nous livrer les derniers secrets de la nature. On n'avait pas craint de se moquer du grand

[1] *Nullius corporis actio reflectitur super agentem..... Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur ; intelligit enim seipsum, non solum secundum partem, sed secundum totum : non est igitur corpus.* (Thom. *C. Gent.*, II, 49.)

Haller, disant qu'aucun esprit créé ne peut pénétrer le secret de la nature ; et maintenant, lorsque nous en venons aux *comment* et aux *pourquoi*, on nous répond par une sentence sans appel : *C'est ainsi. Je ne comprends pas, mais je crois ; je crois aveuglément.* Quoique tardive, cette humilité ne nous déplaît pas. Mais non, faire venir de la matière la pensée, cet acte éminemment simple et *conscient*, l'expliquer comme un produit appartenant au monde des corps, c'est affirmer l'identité du simple et du composé, de la conscience et de l'inconscience, de la nécessité et de la liberté ; c'est tenir un discours qui sonne à peu près comme *cercle carré ;* ce n'est pas seulement admettre un fait inexpliqué et incompréhensible, c'est une contradiction et une impossibilité.

Reste la réponse à notre quatrième question : *Où conduit le matérialisme?* Elle sera brève.

Si l'esprit n'est qu'un effet des forces corporelles, l'esprit lui aussi meurt lorsque meurt le corps. L'âme s'éteint comme la flamme, lorsqu'il n'y a plus d'huile dans la lampe ; s'arrête comme l'aiguille qui marque les heures, lorsque le système de rouages de l'horloge est brisé. La survivance après la mort, l'immortalité, une récompense à recevoir, une peine à subir, revoir dans une autre vie ceux que l'on a perdus, ce sont là autant de rêves d'une imagination malade. L'humanité, comme un fiévreux dont le cerveau en délire travaille et forge toujours, a rêvé toutes ces chimères sur ce lit de douleur où elle gît depuis tant de siècles. Dès lors, ce n'est plus la vertu, c'est l'égoïsme qui a raison, l'égoïsme qui dit : Jouissons de la vie, car nous mourrons demain ; la jouissance, la jouissance toute seule, rien que la jouissance, sous une

forme plus ou moins élégante, plus ou moins grossière. Voilà donc l'objet exclusif de notre vie. Et c'est en vain que l'on cherche à éviter ces conséquences, en distinguant entre le matérialisme scientifique et le matérialisme pratique, comme si la science ne passait pas dans la vie pratique, comme si la conduite ne se conformait pas aux croyances, surtout lorsque celles-ci favorisent les penchants naturels. Il est vrai que c'est le matérialisme pratique qui provoque d'abord le matérialisme doctrinal; mais à son tour le matérialisme doctrinal réagit sur la vie pratique par son appareil scientifique et par ses airs de profondeur. Un système conséquent n'est pas toujours pour cela un système vrai, mais une doctrine inconséquente est nécessairement une doctrine fausse.

Le matérialisme abrutit l'homme, parce que le matérialiste ne vit plus que pour l'instant présent, parce qu'il suit le penchant de sa nature, qui le pousse à la plus grande somme de jouissances, n'étant plus inquiété par les idées morales et des motifs d'un ordre supérieur, qu'il tient désormais pour de pures illusions. C'est par la chair, selon lui, que nous parvenons à l'esprit, s'il peut être encore question de l'esprit dans un pareil système; « car », dit Feuerbach, « pas de nourriture, pas de chair; « pas de chair, pas de cerveau; pas de cerveau, pas d'es- « prit ». Alors l'homme descend au-dessous de la brute, puisque celle-ci a du moins son instinct qui la guide, tandis que celui-là marche au hasard où le pousse l'aiguillon de toutes ses passions déchaînées. Si l'état moral et intellectuel de l'homme n'est pas susceptible d'amélioration, s'il est nécessairement déterminé par l'état corporel et physique, *alors l'esclavage est d'institution naturelle*,

car la nature a donné aux nègres un corps robuste et un petit front, et à nous tout le contraire, afin évidemment qu'ils travaillent pour nous et que nous pensions pour eux. C'est une bête de somme de plus ; en tout cas, c'est un être d'une autre espèce que nous, que la nature a fait pour notre service[1].

Si « l'homme n'est rien que la résultante de ses pa- « rents et de sa nourrice, de l'air ambiant et de la tem- « pérature, du bruit et de la lumière, de sa nourriture et « de son vêtement » ; en un mot, s'il n'est, comme le dit avec une concision énergique un de nos matérialistes français, M. Taine, *qu'une portion de son milieu*, alors ce n'est plus lui qui se détermine librement, il est déterminé par des causes à l'empire desquelles il lui est impossible de se soustraire ; alors toute liberté et toute responsabilité morale se trouve supprimée[2] ; alors il n'y a plus ni

[1] L'idée d'humanité suppose essentiellement l'unité et la spiritualité de l'espèce humaine, et elle ne trouve sa garantie que dans la doctrine biblique de la descendance d'un seul couple primitif. Si le matérialisme est vrai, le droit du plus fort est le seul droit naturel, il entraîne la domination d'un côté, et de l'autre, la servitude. Vogt regrette que ses principes doivent servir à justifier l'esclavage. Comme s'il était au pouvoir de l'homme d'arrêter les conséquences, quand il a une fois posé les principes !

[2] « Si un homme d'Etat ou quelque savant de cabinet nous objectait que celui qui nie la volonté libre, ne peut plus aspirer ni prétendre à la liberté, je lui répondrais que celui-là est libre, qui a avec plaisir conscience de ses besoins, de ses droits, de ses nécessités et de ses limites ». « Dans ce cas, dit avec raison Jul. Schaller (*Leib und seele*, p. 77), quand il s'agit d'un homme dominé par des passions sensuelles, on devrait seulement exiger de lui qu'il sentît avec plaisir son assujétissement. — Par ce moyen il aura atteint le dernier degré de la liberté humaine. Mais cette *conscience accompagnée de plaisir* est

vertu, ni vice, ni récompense, ni châtiment; alors enfin le scélérat n'est plus qu'un infortuné, plus digne de compassion que de punition [1]. Si la matière seule existe réellement, Dieu n'est donc plus qu'un vain nom [2], la religion un rêve de quelques milliers d'années, qui cependant fait naître un certain problème, celui de savoir comment l'homme a pu, malgré les chaînes de la fatalité qui chargeaient sa vie, son intelligence et sa volonté, prendre son essor et monter jusqu'à la pensée de Dieu, comment la matière, cause universelle et unique, pouvait produire un effet qui lui est contraire, c'est-à-dire l'idée d'un esprit infini. Si la matière seule existe, alors tous les progrès de l'humanité, tout ce que l'esprit humain a fait de grand en religion, dans les arts, dans les sciences, en poésie, en un mot toute la civilisation n'est donc autre chose qu'une *excitation assez énergique des appareils cérébraux mus les uns par les autres;* l'état sauvage est donc l'état normal de l'espèce humaine, puisqu'en effet, le sauvage s'est débarrassé radicalement de toutes les illusions des autres races, n'ayant pas même conservé le plus petit reste de politesse. Puisque la morale est l'effet

une contradiction dans le système, puisqu'il ne dépend pas du libre choix de l'homme qu'il ait conscience de sa limite avec plaisir ou avec douleur, alors que tout se gouverne par une nécessité aveugle ».

[1] On a déjà cherché à faire pénétrer cette théorie dans la vie pratique. « Tout comprendre, dit Molescott, c'est tout pardonner ».

[2] « L'existence de Dieu, non-sens; la responsabilité de l'homme, non-sens; la survivance de l'âme humaine, non-sens ». (Vogt, *Bilder aus dem Thierleben,* p. 366, 371, 386.)

des influences qu'ont exercées sur nous nos parents et nos nourrices, on peut donc parfaitement la jeter par-dessus le bord comme une vieillerie encombrante, et d'un voisinage importun pour *l'aimable sensualité*. Le genre humain pourra alors continuer gaiement sa traversée, il perdra peut-être sa liberté, son intelligence, son honnêteté, mais il aura en compensation l'ignorance heureuse, la sauvagerie commode et la barbarie pleine de charmes.

Jetons un regard en arrière sur le chemin parcouru par nous, et résumons brièvement le résultat de cette discussion. Le matérialisme de nos jours a mis en système et cherché à formuler scientifiquement les aspirations et les désirs de ces disciples de l'émancipation de la chair, de ces apôtres de la réhabilitation de la matière[1], qui ont assez fait de bruit en ces derniers temps. D'après eux il n'y a de réel et de vrai que le sensible, et la jouissance sensuelle est le but suprême de la vie. Le christianisme a fait tort à la chair en prêchant le renoncement et l'abnégation, il faut que la chair soit remise en honneur. *Et la chair devint esprit*[2] : telle est la courte mais

[1] Henri Heine a parlé pour eux tous, lorsqu'il a dit : « Nous ne voulons pas du renoncement, nous voulons des jouissances, nous voulons les danses gracieuses des nymphes, le nectar et l'ambroisie ! Oh ! si le monde n'avait jamais cru en Dieu, il eût été bien plus heureux ». — Plus tard, sur son lit de douleur, dans son sépulcre de matelas, comme il disait, il faisait l'aveu suivant : « Je fus partisan de cette doctrine tant qu'elle fut prêchée dans les salons, mais lorsque les grossiers piocheurs de l'école de Weitling voulurent travailler à sa démonstration, je la pris en dégoût ».

[2] Parole de Bettina.

significative formule de toutes les aspirations matérialistes. Qu'il s'enveloppe du manteau philosophique ou poétique, ou qu'il se présente dans la réalité et la nudité de sa hideuse nature, le matérialisme n'est toujours que la basse et vulgaire volupté des sens. Son règne rendrait la vie sociale impossible et marquerait la fin de la société humaine, puisqu'un tel état de chose serait la guerre de tous contre tous, serait un combat à mort entre deux bêtes féroces se disputant une proie ; la violence et la ruse, telles que la nature les a faites, pourraient seules avoir des droits. Alors ce serait un débordement de sauvagerie tel que le monde n'en a encore jamais vu. Au lieu de la chasteté, la luxure, au lieu du droit, la force, au lieu du devoir, le bon plaisir, au lieu de la charité, l'égoïsme et la haine prévaudraient, et toute l'espèce humaine se consumerait elle-même dans la poursuite insensée du plaisir et de la jouissance.

Mais non, il n'en sera pas ainsi. Quelques hommes peuvent s'égarer et périr ; l'humanité ne saurait admettre une doctrine qui nécessairement tournerait à sa ruine, qui détruirait toutes les conditions de son existence ; l'humanité ne saurait se suicider.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE SIXIÈME.

A ne le considérer qu'au point de vue théorique, la matérialisme a été une sorte de réaction contre le spiritualisme immodéré de la philosophie moderne depuis Descartes. Mais, en s'éloignant d'un excès il s'est jeté dans un autre. On méconnaissait le corps, il a méconnu l'esprit. Platon [1], dans l'antiquité, et tout le mouvement philosophique parti de Descartes [2], rompant avec les traditions catholiques, se figuraient l'homme comme un esprit auquel un corps aurait été adapté. Methodius [3] signalait déjà cette erreur dans Origène. D'après cette doctrine, l'âme et le corps sont pris pour deux substances différentes agissant réciproquement l'une sur l'autre. Le pilote et son navire, le cavalier et son cheval offrent une image assez fidèle de leurs relations. On établissait de la sorte un dualisme qui devait conduire aux conséquences les plus embarrassantes. Ce dualisme psychologique n'est que la conséquence nécessaire de la doctrine platonicienne des idées qui met une opposition sans intermédiaire possible entre l'idée et la réalité, point contre lequel Aristote tourne principalement sa polémique [4]. Avec sa doctrine de la préexistence de l'âme,

[1] Il appelle le corps *le tombeau de l'âme, sa prison, la chaîne qui la tient attachée à la matière.* ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην δ' ὥσπερ δι' εἱργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τα ὄντα. (*Phæd.*, p. 82.) — Cf. Alcibiade, fin.

[2] Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 5, 8, 9. « Nous sommes par cela seul que nous pensons ».

[3] Cf. Epiph. *Hæres.*, LXIV, II, 11-63.

[4] *Métaphys.*, I, 9; VII, 8; XII, 6. « Que ce soit », dit-il, « la tâche de la philosophie d'établir les causes du monde réel, que Platon a entièrement négligées ».

Platon ne pouvait éviter ce dualisme, non plus que sa théorie des idées innées [1]. Cela admis, la première question urgente à résoudre était celle de savoir de quelle manière ces deux substances, si différentes par leur nature, le corps et l'âme, agissaient l'une sur l'autre. Pour donner cette solution, trois systèmes furent imaginés : celui de *l'harmonie préétablie*, par Leibnitz; celui des *causes occasionnelles*, par Geulincx, disciple de Descartes, et celui de *l'influx physique*. D'après le premier système, Dieu est la seule cause de l'accord qui existe dans l'homme, entre les sensations physiques et les modifications de l'âme : l'âme agit de son côté, le corps agit du sien, mais une harmonie divinement préétablie constitue l'accord parfait que nous voyons régner entre les actes de l'un et de l'autre. Il est trop aisé de voir que ce système a le défaut de rompre l'unité essentielle de l'homme, et d'y substituer une simple juxtaposition de l'âme et du corps. D'après le système des causes occasionnelles, c'est Dieu lui-même qui, à l'occasion d'une modification de l'esprit, en produit une correspondante dans le corps, *et vice versa* ; mais ici encore disparaît l'unité essentielle, la compénétration de l'âme et du corps. Le troisième système trouve la raison des relations réciproques entre l'âme et le corps, dans l'action de chacun d'eux sur l'autre, action qui s'exercerait soit immédiatement, soit médiatement au moyen d'un agent semi-spirituel, semi-matériel. Mais ce système a le tort grave de considérer l'âme comme établie dans un certain point du corps, sans trop savoir dire où elle siége précisément, et de faire du corps une substance parfaite existant à côté de l'âme, mais non pas dans l'âme et par elle. D'ailleurs, il donne une explication qui n'explique rien.

L'école catholique, depuis la définition du concile de Vienne, en 1311, avait toujours fermement maintenu le principe que *l'âme est la forme substantielle du corps*, c'est-à-dire que l'âme et le corps forment un seul et même être, une substance une, de sorte que ni le corps seul, ni l'âme seule ne constituent l'essence de l'homme [2]. L'organisme corporel vit, est, et devient ce qu'il est seulement par l'âme qui élève la matière jusqu'à son être propre. *Anima*, dit saint Thomas, *illud esse, in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex quâ et anima in-*

[1] Saint Thomas réfute cela, *Summa theolog.*, I, qu. LXXXV, art. 1.

[2] L'erreur de Gunther n'est que la conséquence logique du dualisme enseigné avant lui par la philosophie. Si l'on admet l'organisme corporel comme quelque chose de subsistant en soi, et indépendamment de l'âme, Gunther a raison de dire qu'il faut admettre un nouveau principe organisateur, une sorte d'âme inférieure, indépendante de l'âme spirituelle.

llectiva fit unum, ita, quod illud esse, quod est totius compositi, ;t etiam ipsius animæ [1]. Et ailleurs : *Anima habet esse subsis-ns ..... et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sic t unum esse animæ et corporis, quod est esse hominis* [2]. — C'est insi que la création tout entière trouve son couronnement ans l'homme, en qui la matière aveugle, après s'être régu-èrement et graduellement élevée sur l'échelle des trois rè-nes, est enfin associée à la vie de l'esprit intelligent et bre, spiritualisée et glorifiée. Comment maintenant l'âme ui est simple et spirituelle, peut-elle devenir la forme du orps sans devenir elle-même corporelle ? Voici la réponse e saint Thomas à cette objection [3] : *Quanto forma est nobilior, nto magis dominatur materiæ corporali et minus ei immergitur et agis sua operatione et virtute excedit eam..... Sicut anima vegeta-ilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam nima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate rmarum. Unde in tantum excedit materiam corporalem, quod habet liquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat ateria corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus.* — Cette doc-rine, comme on voit, affirme une chose que l'expérience onfirme pleinement, c'est-à-dire l'union intime de l'âme et u corps, l'unité de l'être humain, unité telle que le corps ne aurait agir sans l'âme, ni l'âme sans le corps. La philosophie oderne, au contraire, fait de l'âme et du corps deux choses yant chacune leur vie et leur activité, et juxtaposées plutôt u'unies essentiellement. Elle a donc divisé ce qui est étroi-ement uni, et à la place d'une simple distinction elle a mis ne opposition.

La séparation introduite dans l'essence de l'homme par la ouvelle philosophie ne pouvait longtemps satisfaire les es-rits investigateurs, surtout lorsque chacun porte en soi l'in-me conscience de son unité essentielle. Bientôt on ne voulut lus de dualisme, on rechercha l'unité ; les uns crurent la ouver dans l'idéalisme, et les autres dans le matérialisme. 'idéalisme considère l'esprit pensant, *le moi*, comme on exprimait alors, comme étant proprement tout l'homme ; il

[1] *Summa theolog.*, I qu. LXXVI, art. 1.

[2] *De spirit. creat.*, art. 2.

[3] *Summa theolog.*, I qu. LXXVI, art. 1. La forme substantielle et la forme ccidentelle diffèrent en ce que « la forme substantielle donne l'être simplement, t son sujet est un être seulement en puissance ; tandis que la forme acci-entelle ne donne pas l'être simplement, mais fait que l'être est tel, ou de lle grandeur, ou revêt tel mode d'existence, car son sujet est un être en cte ». (Qu. LXXVII, art. 6.)

tire de lui-même toutes ses idées et toutes ses connaissances, et n'a nul besoin des organes corporels qui ne sont pour lui qu'un fardeau. L'ancienne doctrine catholique soutient, au contraire, que l'esprit sans le corps n'est pas tout l'homme, toute la personne humaine. De son côté, le matérialisme s'appuyant sur le fait incontestable de l'influence exercée par le corps sur l'esprit, chercha l'unité dans l'organisme, et mit tout l'homme dans le corps. Il soutint que le corps était le principe exclusif de toute l'activité humaine. — Ces deux systèmes sont également faux, parce qu'ils méconnaissent la véritable nature de l'homme. L'homme, en effet, n'est pas seulement une âme ni seulement un corps; il est une âme *incorporée*, il est un corps habité, pénétré, vivifié par une âme. Cela se démontre par l'expérience de tous les jours; nous disons : l'homme pense, veut, grandit, meurt, et non pas : l'esprit pense, veut, grandit, meurt. Jamais le langage usuel, expression des jugements de la nature, n'a scindé l'homme ni compris ses actes comme exclusivement corporels ou exclusivement spirituels, mais toujours comme des actes humains, c'est-à-dire corporels et spirituels tout ensemble.

Il se produisit bientôt une seconde erreur, non moins riche que la première en funestes conséquences. On ne pouvait considérer le corps comme formant un tout séparé, et subsistant en lui-même, qu'en confondant l'âme avec une de ses principales facultés, la faculté de penser, et qu'en prenant l'esprit intelligent pour l'essence même de l'âme. Ainsi Troxler, par exemple, dit que là où cesse la conscience, là aussi cesse la vie de l'âme. Et cependant la sensibilité et la force plastique qui nourrit et forme le corps (puissance végétative et sensitive), sont tout aussi bien que la conscience et la pensée (puissance intellective), des facultés d'une seule et même âme. Si l'âme est la conscience, et rien que la conscience, il faut dire que l'âme cesse nécessairement d'exister, lorsque la conscience s'évanouit, par exemple dans la défaillance, dans le sommeil. Le matérialisme a donc raison contre ce système lorsqu'il objecte que si l'âme existe absolument, elle cesse au moins d'exister pendant le sommeil. Mais l'objection est vaine contre la vraie science de l'âme. La conscience et la pensée sont des facultés de l'âme[1]. Elles peuvent cesser d'être en exercice pendant le sommeil, par exemple, et

[1] *Ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus, sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet, quod intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.* (S. Thomas, *Summa theolog.*, I qu. LXXIX, art. 1.) — *Potest dici, quod anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur, quod homo intelligat per animam.* (Qu. XLV, art. 12.)

l'âme continuer d'exister, de vivre et d'agir en d'autres facultés, telles que la puissance végétative qui n'est jamais plus active que pendant le sommeil.

« Dès le XVII[e] siècle, dit Carus[1], la pensée était déjà venue à Sthal que c'est l'âme qui crée et forme l'organisme. Pour passer de là à la distinction entre la vie consciente et inconsciente de l'âme, il n'y avait qu'un pas à faire. Il dit avec beaucoup de justesse : les opérations involontaires et inconscientes se font suivant la raison, *ratione*, λόγῳ, mais non par le raisonnement, *ratiocinio*, λογισμῷ.

[1] *Histoire du développement de l'âme*, p. 19.

CHAPITRE VII.

L'HOMME.

Développement des idées de vie, de principe vital, d'organisme. — L'âme : différence des principales puissances de l'âme. L'âme végétative, l'âme sensitive, l'âme intellective. — Nécessité d'admettre un principe vital ou une âme pour rendre raison des organismes divers. — Différence entre les corps organisés et les corps non organisés. — La perception sensible démontre un principe simple et immatériel. — L'homme considéré comme être intelligent. — Combien il diffère de l'animal même par le corps. — Opposition entre l'activité intellectuelle et l'activité sensible. — L'esprit intelligent, principe des idées, de la conscience, de la liberté, du progrès. — Que l'âme intelligente peut survivre au corps, puisqu'elle est quelque chose de subsistant. — L'âme est immortelle. — Immortalité de l'âme démontrée par son idée, par les aspirations de l'homme, par son désir du bonheur, par la nécessité d'une rémunération. — Que la vertu n'est pas le seul but de l'homme. — Possibilité et convenance de la résurrection des corps. — Importance de cette doctrine. — Notes additionnelles.

Qui es-tu ? telle est la question que nous nous étions posée dans le chapitre précédent. Nous avons entendu la réponse de deux systèmes opposés. L'homme, dit l'idéaliste, est un esprit lié accidentellement et extérieurement à un corps matériel. Nous avons fait voir le peu de solidité, l'inanité de cette opinion. Pourquoi le Créateur aurait-il fait cette association accidentelle, provisoire, passagère entre une âme et un corps ? Ce ne serait pas une aide que l'esprit aurait reçue, ce serait un fardeau qu'il serait obligé de traîner et dont il devrait se débarrasser le plus tôt possible.

L'homme, dit au contraire le matérialiste, l'homme n'est rien que corps et que matière. Ce que nous appelons l'âme n'est qu'une propriété de la matière. La matière toute seule compose ce bel ensemble qui est l'homme, par la réunion de toutes ses énergies et de toutes ses forces. Nous avons aussi montré l'impossibilité de l'opinion matérialiste, la vanité de ses preuves, et la contradiction qu'elle implique.

Ces deux systèmes sont donc trop exclusifs, ils n'envisagent qu'un côté de la question, ils sont insuffisants et impuissants à expliquer la vraie nature de l'homme. Dès lors la même question revient encore : Qui es-tu ? N'y a-t-il donc pas d'autre réponse à donner ? L'homme sera-t-il donc condamné à flotter perpétuellement entre ce qu'il y a de plus haut et ce qu'il y a de plus bas, sans pouvoir jamais trouver sa véritable place, tantôt enlevé sur les hauteurs vertigineuses de la divinité, tantôt précipité en bas et mis côte à côte dans la poussière avec le ver de terre? ne peut-il donc savoir avec certitude quelle est son origine et quelle est sa destinée, d'où il vient et où il va ?

Oui, il y a une réponse, et l'Eglise l'a depuis longtemps donnée. L'homme, dit-elle dans son symbole, se compose de l'âme intelligente et de la chair : *ex anima rationali et humana carne subsistens*[1]. Et la sainte Ecriture avait déjà résolu la question en disant d'une manière aussi précise que forte : *Le corps retourne à la terre d'où il est sorti, et l'esprit, à Dieu qui l'a donné*[2]. Cette parole de la

[1] *Symbole de saint Athanase.*
[2] *Ecclesiastique.*

sainte Ecriture expliquée par l'Eglise nous révèle la vraie nature de l'homme et sa destinée. Voici trois propositions qui résument cette doctrine :

L'homme a une âme ; donc il est élevé au-dessus du monde matériel.

L'homme a une âme raisonnable et libre; donc il est supérieur au monde des animaux.

L'homme a une âme immortelle ; donc il est plus grand que le monde périssable.

L'homme a une âme. Il semble d'abord qu'il soit presque superflu de développer une semblable proposition. Et cependant il est nécessaire d'établir avant tout fortement cette vérité. D'abord elle renverse le fondement du matérialisme qui nie l'âme ou ne la distingue pas des propriétés, des énergies de la matière. Ensuite la démonstration de cette vérité nous permettra de poser les principes qui contiennent implicitement la preuve de notre seconde et de notre troisième proposition.

Demandons-nous déjà ce que c'est que l'âme, à quelle chose nous donnons le nom d'âme ? Pour que la réponse soit claire, reportons-nous à l'idée de vie. Qu'est-ce que la vie ? qu'appelons-nous être vivant ? La réponse n'est pas difficile ; elle est donnée par le langage usuel dont le fond est toujours une pensée vraie. Nous appelons être vivant *ce qui se meut;* ce qui ne se meut pas est mort. Ainsi même un enfant sait déjà distinguer un animal vivant d'un animal mort. Vivre c'est donc la même chose que de se mouvoir [1], de telle sorte que le *mouvant* et le

[1] C'est la définition de saint Thomas (*Summa theolog.*, I, qu. XVIII, art. 1), et aucune des définitions modernes ne l'égale

mu sont un seul et même être, à la différence du mouvement qui se produit par suite d'une impulsion externe. Le corps vivant se meut lui-même, la force et l'effet sont dans un seul et même corps. Le corps vivant porte en lui-même le principe, la force d'où procède tous ses mouvements, toute son activité. L'animal par exemple s'élance sur sa proie par la force qui lui est inhérente, et par la même force il fuit loin de son ennemi ; au lieu que la pierre qui traverse les airs ne tient pas d'elle-même son mouvement, mais de la main qui porte la fronde. L'animal estce que nous appelons un être vivant; la pierre est un être mort.

Nous nommons aussi corps organisés, organime, le corps qui se meut lui-même, et mécanisme, tout ce qui reçoit le mouvement du dehors. Le chronomètre le mieux construit n'est qu'un mécanisme, la plus simple plante est un organisme, parce que ses fleurs et ses fruits sont le produit d'une force qui est en elle et qui lui est propre. Delà vient que les sciences naturelles divisent tous les corps en corps organisés, c'est-à-dire ayant en eux un principe vital, une puissance de *mouvement propre* (animaux, végétaux), et en corps inorganiques appelés minéraux. Eh bien ! partout où se trouve une âme se trouve aussi

par la clarté, la pénétration, la profondeur. Huland définit la vie, *l'activité des forces organiques* ; Bichat, *une lutte contre la mort* ; Cuvier, *la capacité d'assimiler les éléments extérieurs à l'organisme permanent* ; Fichte, *l'entretien de l'organisme par lui-même* ; Schopenhauer, *l'état d'un corps qui conserve la forme qui lui est essentielle, nonobstant le mouvement constant de la matière.* — Saint Thomas avait Aristote (*Phys.*, VIII, 4. *De anima*, I, 2) et Platon pour devanciers : Ὦ γὰρ ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον· ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ, ἔμψυχον. (*Phædr.*, p. 245.)

un principe immanent d'activité ; mais la réciproque n'est pas vraie, et l'on ne peut pas dire qu'il y ait une âme partout où il y a activité immanente, c'est-à-dire vie. Dieu est la vie, il a la vie en lui-même ; mais qui songe à dire de Dieu que c'est une âme ? Dit-on aussi des purs esprits que ce sont des âmes ? Et cependant nous disons les âmes des morts. Il s'ensuit que l'âme est le principe vital des êtres matériels.

De ce qui précède il est facile de déduire l'idée adéquate de l'âme. L'âme, c'est le principe vital de l'être organisé, principe immanent, inséparable et cause de toutes ses manifestations, de tous ses mouvements [1].

[1] *Actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis.* Ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ ζώην ἔχοντος δυνάμει. (Aristote, *De anima*, II, 1.) L'âme est le premier acte par lequel le corps devient réellement existant, tandis que les autres actes n'ont lieu qu'en vertu de celui-là. — « Aristote », dit saint Thomas, (*Summa theolog.*, LXXVI, art. 4), « ne dit pas uniquement que l'âme soit l'acte du corps, mais bien l'acte d'un corps naturel organisé et qui a la vie en puissance, puissance qui n'implique nullement la négation de l'âme, d'où il résulte clairement que dans l'idée du sujet dont l'âme est l'acte se trouve renfermée l'idée de l'âme ; comme quand on dit que la chaleur est l'acte d'un corps chaud, et la lumière l'acte d'un corps lumineux, on n'entend pas que le corps lumineux existe sans la lumière, mais uniquement que ce corps est tel par la lumière. Pareillement donc, quand on dit que l'âme est *l'acte d'un corps, etc.*, on entend que c'est par l'âme que ce corps est un corps humain, un corps organisé et possédant la vie en puissance. Or, l'acte premier est ainsi nommé par rapport à l'acte second, qui est l'opération elle-même. Une telle puissance ne pourrait donc exclure ou repousser l'idée de l'âme ». — Pour distinguer l'âme du pur esprit, l'école dit : *Anima dicitur primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt. Manifestum est, id, quo corpus vivit, animam esse. Vivere autem est esse viventium. Vivere igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma.* — C'est parce qu'ils entendaient ainsi l'âme, que les anciens en donnaient une avec raison aux plantes ; ils

Un coup d'œil jeté sur la création nous fait voir trois grands ordres d'êtres organisés, trois grandes sphères d'activité vitale. Les êtres compris dans ces trois sphères portent en eux un principe qui a la vertu de former et de conserver l'organisme, c'est le principe vital, l'âme en un mot. Dans les organismes du règne végétal, ce principe vital est indissolublement lié aux organes ; il agit par les organes, il embrasse tout son organisme particulier sans le dépasser ; il le nourrit, le fait croître et propager et ne va pas plus loin. Cependant ce principe est au-dessus des simples forces de la matière, puisqu'il possède une activité qui se déploie du dedans au dehors, puisqu'il s'empare de la matière et qu'il s'en sert pour des fins et suivant des lois qui lui sont propres. Ce principe produit la végétation, et c'est pourquoi nous le nommons principe végétatif, âme végétative de la plante [1]. Chez les animaux le

comprenaient par là la puissance organisatrice et plastique qui façonne le corps et le conserve. « Ordinairement », dit Jules Schaller (*Leib und Seele*, p. 176), on identifie l'âme et la sensibilité, de telle sorte que l'âme purement plastique et formatrice ne passe pas pour une âme. La plante est animée, puisqu'elle porte en elle-même son principe organisateur, mais elle est dénuée de sensibilité ». La sainte Ecriture attribue aussi la vie aux plantes, lorsqu'elle dit : « Ce que tu sèmes ne revit point s'il ne meurt auparavant ». (I *Cor.*, XV, 36).

[1] « Au dernier rang des opérations de l'âme est celle qui s'exerce par un organe corporel et en vertu de la qualité même corporelle ; et toutefois cette opération l'emporte sur l'opération de la nature corporelle, car les mouvements des corps sont l'effet d'un principe extérieur, tandis que les opérations de ce dernier genre proviennent d'un principe intrinsèque ». (S. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. LXXVIII, art. 1.) — « La vie organique se caractérise par le règne et la domination de l'idée. Il se forme un concert entre les forces universelles de la nature pour réaliser une pensée. Ces forces se subordonnent à un but et composent même dans une combinaison sem-

principe vital est aussi étroitement lié avec l'organisme corporel, dont il se sert diversement, mais il n'agit pas simplement en vertu de propriétés purement corporelles. Son action non plus ne s'exerce pas exclusivement comme dans la plante, sur le corps qui lui appartient en propre, mais encore sur tous les objets perceptibles pour les sens. Ce second principe vital produit la sensibilité avec le mouvement volontaire, et nous le nommons l'âme des animaux [1]. Enfin la vie nous apparaît encore sous une forme plus haute, dans laquelle le principe vital n'agit plus ni par un organe corporel, ni par des propriétés matérielles, mais déploie son activité immédiatement et par lui-même, non plus seulement sur les objets perceptibles pour les sens, mais sur tout l'empire de la vérité. Telle est l'âme raisonnable [2] unie avec le corps d'une union essen-

blable des formes dissemblables ». (Burdach, *Anthropologie*, pag. 605.)

[1] « Il est une autre opération de l'âme qui s'exerce, à la vérité, au moyen d'un organe corporel, mais sans impliquer aucune idée de qualité matérielle (car la sensibilité n'est pas le simple effet d'une force corporelle). Telle est l'opération de l'âme sensible ». (S. Thom., *l. c.*) — « La différence essentielle entre la plante et l'animal consiste en ce que dans la plante la vie est simplement extérieure, tandis que dans l'animal elle se fait intérieure. La vie du végétal ne sort pas de la sphère matérielle et se rapporte toute à la conformation de la plante. Dans l'animal, au contraire, la vie ne s'épuise pas tout entière dans la conformation de l'organisme; elle s'assujétit même l'organisme et tend à s'approprier l'existence et à la régir.... La plante n'a donc ni l'intériorité ni l'unité de la vie animale, elle est également incapable d'aucun mouvement causé par le sentiment propre; elle n'est susceptible que des mouvements produits par la cohésion et la répulsion ». (Burdach, p. 608).

[2] « Il est une certaine opération de l'âme qui s'élève telle-

tielle, joignant à la puissance végétative et sensitive, l'exercice de la pensée et de la libre volonté. De même que l'animal unit en lui le principe végétatif de la plante avec l'âme sensitive, de même l'âme raisonnable résume en elle les formes vitales inférieures de la plante et de l'animal. L'homme se nourrit et croît comme la plante ; il possède le sentiment et le mouvement comme l'animal ; ce qui le distingue et le fait homme, c'est la vitalité du troisième degré dont il jouit seul, c'est la vie de l'intelligence et de la liberté, qui a sa racine dans un esprit conscient et personnel [1]. En vertu de l'unité de son principe vital, l'âme, l'homme réunit en lui des activités différentes et même opposées. La diversité de ces fonctions n'empêche pas qu'elles ne prennent racine dans le même principe. On trouve même dans l'homme une mutuelle influence des facultés de l'âme les unes sur les autres :

ment au-dessus de la nature corporelle, que pour entrer en exercice elle n'a pas même besoin des organes du corps. Telle est l'opération de l'âme raisonnable ». (S. Thom., *l. c.*)

[1] « Nous avons en commun », dit saint Augustin, « la vie physique avec les plantes, et la sensibilité avec les animaux ». (*Civ. Dei*, V, 2.) — Cf. *In Joann. Tract.* XXVII, 6 : « Et l'esprit ne communique la vie qu'aux seuls membres qui sont dans le corps, car l'esprit possède aussi le pouvoir végétatif ». — *Quatuor gradus rerum inferiorum, quorum notitia ad notitiam ipsius hominis ascendimus, distinguere oportet. Omne enim, quod est, vel est tantum, et non vivit, nec sentit nec intelligit ; vel est et vivit tantum, vel est, vivit et sentit, vel est denique, vivit et sentit atque intelligit. Quia ergo omnia, quæ sunt in aliis rebus trium graduum inferiorum, in homine, qui in quarto gradu constitutus est, insunt, fieri exinde aliter non potest, quam ut permagna existat conjunctio ; convenientia et quasi cognatio hominis ad alias creaturas inferiores. Sed tamen considerare oportet, quod ipse homo cuncta illa, quæ creaturæ inferiores habent divisum, habeat solus conjunctim universa.* (Raymond de Sébonde, *Theolog. natural.*, introduct., tit. I.)

une douleur violente, une ardente passion nuisent à la clarté de la pensée ; une profonde méditation supprime ou affaiblit l'action des facultés intérieures [1].

La sainte Ecriture et l'Eglise continuent à dire les âmes des morts, parce qu'elles étaient unies auparavant à des corps, et parce qu'elles sont destinées à s'y réunir de nouveau un jour [2]. On réserve le nom d'esprit pour les

« Ce qui n'aurait pas lieu », dit saint Thomas, (*Summa theolog.*, I, qu. LXXIX, art. 3), « si le principe de toutes ces fonctions diverses n'était pas unique ». Cette influence réciproque de la vie végétative et sensitive sur la vie spirituelle, et de celle-ci sur celles-là, explique tous les phénomènes que le matérialisme regarde comme des preuves de sa théorie. La lutte intérieure de la chair contre l'esprit que l'homme ressent, loin de prouver, comme le veut Gunther, l'existence des deux âmes, l'une corporelle et l'autre spirituelle, prouve précisément le contraire, c'est-à-dire l'unité de l'âme dont les diverses puissances sont affectées par des objets divers, la sensibilité par les objets sensibles, l'intelligence par les objets suprasensibles et incorruptibles.

[2] Quoique l'âme soit spirituelle, il ne s'ensuit nullement qu'elle ne puisse pas être le principe des fonctions sensitives et végétatives. Ce n'est pas l'âme seule qui est le soutien immédiat et le sujet le plus prochain de la vie végétative et sensitive, mais l'organisme vivifié et informé par l'âme. L'âme n'est donc pas étendue et inétendue tout ensemble, comme le veut Fichté ; mais, simple en elle-même, l'âme vivifie et pénètre entièrement les organes corporels qui sont le sujet immédiat de l'activité sensitive et végétative. « L'âme est simple dans son essence, mais multiple dans ses puissances et ses facultés », dit saint Thomas, (*De anim.*, art. X, ad 14). C'est pourquoi elle revendique comme siennes des opérations telles que la digestion et la croissance, qui se font sans qu'elle en ait conscience et même contre sa volonté. Car la conscience, au lieu d'être l'essence de l'âme, n'est simplement qu'une de ses facultés. L'âme pense directement par elle-même, mais elle végète et sent dans et par les organes corporels. — Saint Thomas (*Summa theolog.*, I qu. LXXVII, art. 5) dit : « Il est certaines opérations de l'âme qui ont leur exercice indépendamment d'un organe corporel, ainsi comprendre et vouloir ; les puissances dès lors qui sont les principes de ces opérations,

anges, parce qu'en eux le principe de la pensée et de la libre volonté n'est pas en même temps, comme chez l'homme, un principe de végétation et de sensation. La sainte Ecriture dit aussi l'âme des bêtes, pour marquer le principe de la vie animale [1].

Tout en soutenant et établissant que l'homme a une âme, nous n'avons pas encore indiqué avec précision la différence essentielle qui sépare sa vie de la vie animale ; c'est ce que nous ferons dans le développement de notre deuxième proposition. Mais nous lui assignons un principe d'activité qui surpasse les forces de la pure matière, et produit des effets inexplicables par les seules propriétés physico-chimiques des corps. En d'autres termes, toute vie organique, soit humaine, soit animale ou végétale, exige une force vitale, une âme qui, comme une création nouvelle et plus haute, se tient au-dessus des forces de la matière morte. Et par là nous avons frappé le matérialisme au cœur. Car le matérialisme se soutient ou tombe avec cette affirmation que la vie avec toutes les manifestations où elle s'épanouit n'est que le résultat de mouvements

résident dans l'âme comme dans leur sujet. Mais il est d'autres opérations de l'âme qui s'accomplissent au moyen des divers organes du corps, comme la vision au moyen de l'œil, et l'audition au moyen de l'oreille ; ce qu'on doit dire également de toutes les autres opérations qui tiennent à la partie sensitive et nutritive de l'âme. Et voilà pourquoi les puissances, qui sont les principes de semblables opérations, résident dans tout le composé comme dans leur sujet, et non dans l'âme seule.... Toutes les puissances de l'âme, qu'elles aient pour sujet l'âme elle-même ou l'être composé, émanent de l'essence de l'âme comme de leur principe ».

[1] *Levit.*, XVII, 11, 14. — *Lament.* II, 12.

mécaniques et d'actions chimiques, le produit de certains éléments qui, par de certaines combinaisons, enfantent la vie. « L'âme », dit Burmeister, « n'est pas autre chose « qu'un *complexus*[1] de propriétés et de forces que met au « jour un organisme déterminé, homme ou animal[2] ». « Si la science », dit Büchner, « était forcée de recon- « naître une force vitale, nous verrions tomber du même « coup notre principe de l'universalité des lois de la na- « ture et de l'invariabilité de l'ordonnance mécanique du « monde ; nous serions dans la nécessité d'accorder qu'une « main, une puissance supérieure intervient dans le tra- « vail de la nature pour créer des lois exceptionnelles se « dérobant à tout calcul : ce serait une brèche faite dans « l'édifice purement naturel du monde ; la science serait « réduite à douter d'elle-même et c'en serait fait de l'étude « de la nature et de l'âme » ; c'est-à-dire, pour parler plus simplement, que le matérialisme serait impossible.

Si l'unité organique du plus simple végétal est inexpli-

[1] *Tableaux géologiques*, I, p. 251.

[2] Le matérialisme soutenait littéralement cette même assertion, que l'âme résulte du mélange des éléments matériels, ce que saint Thomas réfute dans sa *Somme contre les gentils* (II 62) : *Non potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum, multo minus igitur sensus et intellectus.* — « L'âme, dit Huschké, n'est pas un terme collectif, ce n'est pas une somme, ce n'est pas une résultante de toutes les énergies matérielles particulières, c'est au contraire le principe créateur, la puissance réelle qui retient les éléments dans l'unité de l'organisme qu'elle a formé. Notre vie corporelle et spirituelle, c'est l'idée du moi se produisant au dehors et se développant graduellement. Le système nerveux est le serviteur fidèle de ses pensées, de ses sentiments et de ses actions. Les courants nerveux n'expliquent pas plus la pensée qu'ils ne la produisent seuls ».

cable par le seul mélange des éléments matériels, si elle exige l'intervention d'un principe nouveau et plus élevé, il est clair qu'il en sera de même à plus forte raison pour la sensibilité de l'animal, et à plus forte raison encore pour la pensée et la raison de l'homme.

Et il en est ainsi effectivement. Car qu'est-ce qu'un organisme ? Ecoutons, sur ce sujet, les paroles d'un des naturalistes les plus renommés des temps modernes : « Nous « avons comparé, dit J. Müller, l'organisme à un système « de parties liées entre elles pour remplir un certain but, « et dont l'efficacité dépend de l'harmonie constante des « membres composants. L'organisme ressemble à une « œuvre d'art mécanique par cette coordination systéma- « tique disposée en vue d'un certaint but. Mais l'orga- « nisme contient en germe le mécanisme même des « organes, et il le reproduit et le propage. L'action des « corps organisés dépend de l'harmonie des organes, « et à son tour l'harmonie est un effet de l'organisme « même, et chaque partie de l'ensemble a sa raison « d'être non en elle-même, mais dans la cause de « l'ensemble. Un ouvrage d'art mécanique se construit « d'après une idée que l'ouvrier a dans l'esprit, pour at- « teindre le but auquel il est destiné. Il y a aussi une « idée à la base de tout organisme, et c'est sur le plan « de cette idée que sont conformés tous les organes, en « vue d'une fin ; mais au lieu que l'idée est étrangère à « la machine, elle est dans l'organisme même qui opère « et façonne selon une loi qui lui est imposée ». Ce n'est donc pas la matière prise du dehors qui forme l'unité et l'harmonie de l'organisme, mais l'unité, l'harmonie précède, « elle existe déjà en germe, avant que les parties

« ultérieures de l'ensemble aient accédé à l'organisme, « c'est elle qui produit effectivement, réellement les « membres qui entrent nécessairement dans la concep- « tion de l'ensemble [1] ». Donc ce qui fait l'organisme tel qu'il est, c'est l'idée immanente au corps, idée qui agit à la fois comme type et comme force plastique. « Le « germe, continue Müller, simple cellule, est le tout « *en puissance*, le développement du germe amène en « acte les parties intégrantes du tout ». Cette formation première de la cellule et ce développement ultérieur est un fait à quoi l'on ne peut rien comparer dans toute la nature inorganique. Il est essentiellement le même dans les plantes et dans les animaux, et il démontre d'une manière frappante l'unité originelle de la force et de l'énergie qui le provoque.

Cette force organique, cette force vitale n'est autre chose que l'âme qui fait le corps tel qu'il est. Là où il y a vie et organisme, il y a une force vitale, il y a une âme. Si l'organisme n'était pas autre chose que le résultat de forces matérielles, une combinaison dûment proportionnée de ces forces devrait pouvoir créer un corps vivant. Mais malgré les progrès des sciences naturelles, jamais personne ne s'est encore imaginé sérieusement qu'il pourrait tirer un corps vivant de son creuset de chimiste, que dis-je un corps vivant, pas même une simple plante, pas même la feuille d'une plante [2]. Les éléments et parties

[1] *Physiolog. de l'homme,* p. 23.

[2] « Nous sommes en état, dit Liebig à ce sujet, de diriger diversement, de changer, d'élever, d'anéantir la force active

chimiques constitutives qui se trouvent dans le corps de l'animal, sont connues, les rapports selon lesquels elles se combinent sont exprimés par des formules arithmétiques, et cependant la science ne parvient pas à composer un organisme. S'il n'y avait rien là qu'une combinaison d'éléments matériels, la chose devrait pouvoir se faire, puisque les proportions du mélange sont connues. La raison de cette impossibilité est évidente. Un principe manque, principe qui n'est pas à la disposition de la science, le principe vital, l'âme que Dieu communique dans la création des êtres, tandis que la science ne travaille que sur les propriétés physico-chimiques de la nature organique et inorganique. C'est une vaine excuse que celle qui consiste à dire que la science ne connaît pas encore assez les moyens que la nature emploie pour être en mesure de l'imiter dans ses formations ; cela revient à reconnaître en d'autres termes la nécessité de cette force particulière, inconnue en elle-même, mais certaine dans ses effets, qui agit et opère dans la nature que nous appelons force vitale, âme. C'est encore le même aveu qui échappe en essayant de se cacher sous des expressions comme celles-ci : *sous certains rapports*, *dans certaines combinaisons, avec des circonstances et des conditions particu-*

dans les atomes des complexions organiques. De deux, de trois, de quatre atomes organiques combinés, nous pouvons, en les réunissant ensemble, produire des atomes, d'un ordre plus élevé ; nous pouvons réduire à un état plus simple les plus composés ; mais ces complexions organiques, nous n'en pouvons pas reproduire une seule, même en mettant ses propres éléments en présence. Jamais la chimie ne parviendra à produire une cellule, une fibre musculaire, en un mot une parcelle quelconque de l'organisme, douée de propriétés vitales ». (*Lettres sur la chimie.*)

lières, la vie organique résulte de l'action combinée des éléments matériels. Lorsque nous demandons en quoi consistent ces conditions particulières qui amènent les lois physiques générales à la manifestation de la vie individuelle, on nous répond : *dans l'organisation de la vie* [1]. Comme nous voilà bien éclairés ! Sous ces expressions évasives et vagues, c'est encore l'inévitable principe vital qui reparaît et s'impose au moment même ou l'on fait effort pour l'écarter [2]. C'est précisément ce principe vital qui ordonne et dispose en un corps les éléments matériels qu'il trouve, c'est lui qui commande, lui qui tourne et fait concourir au but total les énergies inférieures de la matière, lui qui forme un seul tout de plusieurs éléments divers, fondant ainsi l'unité du corps. De là vient que du moment où le principe vital s'est retiré, on voit la dissolution succéder au travail de la vie : l'essence du corps comme tel est détruite, et les éléments chimiques n'étant plus sous l'empire de la force vitale, ni gouvernés par ses lois, suivent alors leurs lois originelles et propres, et ce qui s'ensuit c'est la corruption, c'est la victoire des forces générales de la matière sur la formation organique.

[1] Feuchtersleben.

[2] « Ou le corps vit parce qu'il est corps, dit saint Thomas, c'est-à-dire parce qu'il se compose d'éléments matériels, et alors tous les corps seraient vivants; ou bien il vit parce qu'il est tel corps en particulier, et parce que les éléments matériels y sont ordonnés de telle manière et non autrement; mais c'est là précisément l'effet de sa forme propre ou du principe vital. (*Summa theolog.*, quæst. LXXV, art. 1.) *Convenit alicui corpori, quod sit vivens per hoc, quod sit tale corpus.*

A la vérité, les forces physico-chimiques ne laissent pas que d'être actives en tout organisme. La science catholique savait cela depuis longtemps déjà, sans pour cela en venir à cette prodigieuse conclusion que l'organisme serait simplement l'effet des ces forces. Déjà saint Thomas remarquait que la puissance végétative, les phénomènes de la nutrition et de la croissance, et même de la sensibilité et du mouvement, s'accomplissent par les forces physico-chimiques [1]; le principe vital immanent s'en sert comme de moyens qui n'excluent nullement sa prédominance, qui la supposent au contraire. C'est ce qui explique comment il se fait que des éléments matériels, entièrement indifférents par eux-mêmes à telle ou telle formation, produisent cependant tel organisme déterminé, telle classe, telle espèce et non pas telle autre. La thèse du matérialisme est tout juste le contre-pied du vrai : non, les éléments et propriétés matérielles ne sont pas les causes du *tout*, au contraire, c'est le *tout*, c'est le principe vital qui est la cause du travail physico-chimi-

[1] *Summa theolog.* I, quæst. LXXVIII, art 1 : « Si le chaud et le froid, l'humide et le sec, et autres qualités corporelles de même nature, sont requises pour l'exercice des sens, ce n'est pas néanmoins que l'opération de l'âme sensible procède de l'efficacité de ces qualités corporelles, elles ne sont requises que comme une disposition nécessaire des organes. Au dernier rang des opérations de l'âme est celle qui s'exerce par un organe corporel et en vertu de la qualité même corporelle ; et toutefois cette opération l'emporte sur l'opération de la nature corporelle, car les mouvements des corps sont l'effet d'un principe extérieur, tandis que les opérations de ce dernier genre proviennent d'un principe intrinsèque... Et telle est l'opération de l'âme végétative. Car la digestion, par exemple, et autres opérations analogues s'accomplissent par l'action de la chaleur employée comme instrument ».

que qu'il détermine à prendre telle ou telle direction [1].

« La vie, dit Cuvier [2], agit autrement que l'affinité « chimique sur la matière qu'elle met en œuvre ; elle ne « peut donc pas être un produit de la matière. » « Ce « n'est point parce que les forces physico-chimiques sont « actives, que le corps vit, dit M. Flourens, mais elles sont « actives parce qu'il vit » ; et, dans un autre endroit : « Ce « n'est pas la matière qui vit ; une force vit dans la ma- « tière, la meut, l'agite et la renouvelle sans cesse [3] ». Dans les corps organiques, dit Burmeister [4] lui-même, « la ma- « tière n'est jamais l'élément déterminatif de la forme ; « c'est au contraire la forme de l'organisme qui est l'essen- « tiel, auquel la base matérielle est subordonnée. Ce pou- « voir qu'ont les organismes de maîtriser les affinités

[1] « Les cellules germinales des vorticelles, dit Giebel (*Questions du jour sur l'histoire naturelle*) sont absolument les mêmes matériellement, chimiquement, physiquement, ainsi que sous le rapport de la forme, d'après l'état actuel des recherches scientifiques. L'observation la plus minutieuse, la plus exacte et la plus scientifique, est incapable de découvrir la moindre différence ; donc il n'y en a point. Avec cela, elles sont placées dans des conditions extérieures d'une parfaite égalité, et cependant elles ne se développent pas d'une manière capricieuse ni au hasard, mais selon des lois fixes et invariables, et produisent les animalcules les plus divers et les mieux déterminés spécifiquement. Il y a des classes d'escargots et d'insectes dont nous comptons les espèces par centaines, tandis que l'analyse n'a encore pu et ne pourra probablement jamais découvrir la moindre différence entre leurs germes ».

[2] *Le règne animal*, p. 17.

[3] *De la vie et de l'intelligence.*

[4] *Histoire de la création*, p. 304.

« chimiques de la matière, est une des faces de cet en-
« semble de propriétés que nous désignons par le terme
« de *vie*. Quant à dire ce qu'est cette vie, cette force vi-
« tale, nous ne le savons pas plus que nous ne saurions
« dire ce que c'est en général qu'une force. Quoi qu'il en
« soit, cette force vitale domine l'affinité chimique, tout
« le temps qu'elle dure, et cette propriété de l'organisme,
« nous la nommons la vie. La période dans les limites de
« laquelle se meut l'organisme vient-elle à sa fin, aussitôt
« la mort arrive. Alors l'affinité chimique se rend de
« nouveau maîtresse de la matière organisée, et la remet
« bientôt au rang des substances inorganiques et privées
« de vie ». Selon Biot, l'homme peut bien, à l'aide de
forces qui agissent en lui-même ou qu'il emprunte au
monde extérieur, éveiller dans la matière morte certaines énergies ; mais avec tout son génie l'homme est impuissant à créer le plus misérable atome, il l'est encore plus à produire quelque organisme vivant par toutes les combinaisons imaginables des atomes morts, même en appelant sur ces atomes l'action de toutes les forces physiques. Nous avons déjà fait connaître précédemment le jugement de Snell sur le caractère essentiel des corps organisés et non organisés et sur la différence frappante qui existe entre eux[1]. Bischoff tient pour irréfutable l'opinion qui admet une cause ou force propre et individuelle, qui fait et construit tout corps vivant. Cette unité du principe vital explique seule l'indivisible unité des êtres vivants, principalement de ceux des classes supérieures, ainsi que

[1] Voir les notes du chapitre 4°.

l'harmonie de leurs fonctions qui s'accomplissent suivant un plan et en vue d'une fin. Par cette unité enfin s'expliquent les lois spéciales qui déterminent la vie organique, lois si différentes de celle de la simple matière en ce qui regarde la composition des corps, leur forme et leur figure, leur naissance et leur développement [1].

Nous sommes obligés ou de nier des faits incontestables, ou bien, puisqu'ils ne peuvent s'expliquer par les seules forces de la matière, d'admettre un principe d'un ordre supérieur, c'est-à-dire l'âme. Un moderne, dont le témoignage ne sera pas suspect ici, a donc bien raison de le dire : « La polémique, qu'il est devenu de mode au-« jourd'hui de diriger contre la force vitale, mérite moins, « malgré son air honnête, d'être qualifiée de fausse que « de stupide [2] ». Il y a dans l'organisme vivant un monde nouveau qui s'offre à nous, un nouvel ordre de forces auxquelles nous donnons simplement le nom de force vitale et d'âme, pour les distinguer définitivement des forces qui sont en action dans la matière. Nous ne la voyons pas, cette force vitale, comme nous voyons les différentes parties de l'organisme, mais nous constatons son exis-

[1] Dans les corps inorganiques, la composition chimique est binaire, elle est ternaire dans les plantes, quaternaire dans les animaux. Le minéral est figuré par des angles et des lignes droites, l'organisme par des lignes courbes et des ellipses. Le minéral se forme par dissolution et juxtaposition, l'organisme par génération. Le minéral se développe par accession externe, l'organisme par intussusception. Le minéral n'a rien de déterminé ni dans sa durée ni dans sa grandeur ; l'organisme a sa figure, sa grandeur et le temps de sa vie déterminés.

[2] Schopenhauer, *parerga und paralipom.* P. II, 127.

tence par ses effets, de même qu'à l'aspect du fer que l'aimant attire nous concluons l'existence d'une force magnétique.

Que si l'existence de la plus simple plante ne peut se concevoir sans un principe vital, sans une âme, en prenant ce terme dans le sens large, que dirons-nous de la vie animale et de ses phénomènes, que dirons-nous surtout de la vie de l'homme? L'homme, de même que l'animal, entend, voit, perçoit les objets extérieurs. D'où vient cette faculté de la perception sensible? On dit qu'elle vient des nerfs, parce que les nerfs sont l'organe de la sensation. Soit, ils sont l'instrument, mais non le sujet de la sensation ; c'est le sujet qui sent et perçoit par eux. La preuve en est bien simple. Le système nerveux avec son centre, le cerveau, si admirablement construit que nous le supposions, est et demeure toujours de la matière ; comme tel il est composé, étendu, il n'est pas un être, mais une pluralité d'êtres. Mais l'être qui sent est un. Le même qui entend est aussi celui qui voit, qui goûte, qui touche et qui compare ces sensations entre elles. Ce ne peut donc être la matière qui sente, puisqu'alors on ne saurait concevoir le point central commun où se fait le concours de toutes les sensations, comme on le conçoit facilement dans un être simple, dans une âme. La matière étant étendue est toujours susceptible d'être divisée. Si c'était la matière qui sentît, il n'y aurait plus seulement un être sentant, il y en aurait une infinité, ce qui contredit notre conscience la plus intime. Qui pourrait se persuader que ce n'est pas le même être qui entend et qui voit tout ensemble, qui sent le froid et en même temps goûte le doux et l'amer? Ce fait

de conscience incontestable démontre donc que ce n'est pas quelque chose de matériel, comme les nerfs, le cerveau, mais un être simple, indivis et indivisible, une âme qui sent et qui perçoit.

D'ailleurs, comme nous l'avons déjà remarqué, les éléments matériels dont se compose notre corps sont dans un mouvement et un flux perpétuels. L'homme n'emporte pas dans le tombeau un seul des atomes qu'il portait dans son corps à sa naissance. Tous ses organes se renouvellent dans le cours de sa vie. Si c'étaient les organes qui sentissent, les êtres qui sentent en nous changeraient donc ; des sujets divers saisiraient des objets divers, ce ne serait plus un seul et même homme qui sentirait et percevrait. La perception des sensations antérieures ne resterait point, mais s'évanouirait promptement. Si l'on objecte que la forme générale des organes et du corps demeure la même, nonobstant le changement de matière, on ne fait qu'admettre en d'autres termes l'existence de l'âme. En effet, qu'est-ce qui donne la forme si ce n'est l'âme? L'âme qui, au milieu du flux et du mouvement des parties matérielles, tient toujours uni le faisceau de l'organisme, qui constitue la forme du corps [1], anime tous les organes et les vivifie,

[1] « L'âme, dit saint Thomas, est dans le corps comme le lien qui le contient, c'est elle qui constitue le corps comme tel ; elle ne peut donc être un effet des forces corporelles. *Anima magis continet corpus quam e converso.* (*Summa theolog.* I, qu. LXXVI, art. 3.) Les anciens connaissaient bien cette δύναμις ἐκτική, ce lien qui unit et maintient la vie corporelle, l'âme en un mot. Le corps est plutôt dans l'âme que l'âme dans le corps. Cette présence de l'âme à tout le corps n'entraîne nullement son étendue dans l'espace. Il ne s'agit pas d'une présence qui se

qui, partout présente dans le corps, concentre en elle-même la multiplicité de ses éléments et les retient dans le lien de l'unité, qui, en pénétrant virtuellement toutes les parties de l'ensemble, supprime la séparation matérielle de l'espace. « L'âme, dit Némésius[1], porte et maintient le « corps sans être limitée par lui ». Il serait donc beaucoup plus juste de dire : L'âme contient le corps, que : Le corps contient l'âme. C'est un fait que si le nerf est mort, ou sa communication avec le cerveau interrompue, aussitôt la sensation cesse ou reste suspendue. Cela démontre notre proposition, savoir que l'âme sent par les organes, mais non que l'organe sente seul et à part soi. Si la sensation était considérée comme l'opération de l'âme seule, et comme ayant lieu sans l'organe corporel, ce fait serait une preuve très-forte contre nous. Mais, envisagé à notre point de vue, ce fait démontre l'union substantielle de l'âme avec le corps, de l'âme qui perçoit les objets corporels à l'aide des organes corporels[2].

mesure au mètre, mais d'une présence virtuelle (*per contactum virtutis*.) C'est ainsi que Dieu est présent à tous les espaces, sans être étendu dans l'espace.

[1] *De Homine*, c. 3.

[2] Lorsque je dis (Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, P. II, p. 156) que la sensation a son siége dans les nerfs, l'irritabilité dans les muscles, j'exprime un fait certain et démontré par l'expérience. Mais la sensation n'est dans le nerf qu'autant que le nerf vit; l'irritabilité n'est dans le muscle qu'autant que le muscle vit. La sensation, l'irritabilité n'existent donc que parceque la vie, l'âme existe. C'est la vie qui agit dans la sensation et dans l'irritabilité. La vie est le principe, le reste n'est que le mode de sa manifestation. — La contraction musculaire n'est pas un mouvement organique et vital; il ne vient pas d'un principe intérieur, mais il suit mécaniquement l'excitation extérieure, comme en tout autre corps élastique; il dure en conséquence aussi longtemps que le cadavre n'est pas encore

De ceci nous pouvons tirer une dernière et complète détermination de la vie animale, ainsi que sa différence essentielle d'avec la vie de l'homme. L'âme de l'animal sent, mais la sensation ne peut se passer des organes corporels. En conséquence, l'âme de l'animal cesse d'être dès que les organes corporels sont détruits. L'animal meurt tout entier lorsque son corps meurt, parce qu'il n'avait une vie que dans son corps, avec son corps et par son corps. L'âme de l'animal est immatérielle, mais elle est attachée à la matière, au corps ; ce n'est pas un esprit qui n'a pas besoin de la matière pour exister et pour être actif. « Il est manifeste », dit saint Thomas, « que l'âme « des bêtes, l'âme sensitive, n'a aucune opération propre « et spéciale, et que toute opération de l'âme sensitive « appartient à l'animal tout entier, d'où il résulte que « les âmes des animaux, n'opérant rien par elles-mêmes, « ne sont pas des êtres subsistants[1] ». Dans un être quelconque, en effet, l'être et l'action sont toujours de même nature. Là où l'âme possède une activité, une opération qui n'est pas essentiellement attachée à l'organe corporel, opération qui s'accomplit sans l'organe corporel, en est

desséché, c'est-à-dire tant que le muscle conserve son élasticité. Par là se trouve refuté un des principaux arguments de C. Vogt contre l'âme, qu'il tire des contractions d'une grenouille décapitée. « La sensation, dit saint Thomas, n'est pas l'affaire de l'âme seule, ni du corps seul, mais de l'homme tout entier. (*Conjuncti*) ». (*Summa theolog.*, I, qu. LXXVII, art. 8.)

[1] *Summa theolog.*, I, qu. LXXV, art. 3. Ceci montre la fausseté de ce que dit Burmeister, que si l'âme de l'homme est immortelle, celle de l'animal doit l'être aussi, et que l'une et l'autre ont, en vertu de leurs qualités fondamentales, un égal droit à la survivance.

indépendante, qui a lieu enfin, non-seulement en dehors, mais en dépit de son action, comme la pensée qui a conscience d'elle-même et la volonté libre, là aussi et là seulement l'âme peut survivre à la destruction du corps. Voilà pourquoi l'animal est mortel et l'homme immortel. Ceci nous mène à notre seconde proposition.

L'homme a une âme raisonnable, et c'est pourquoi il est au-dessus de tout le règne animal. L'existence de l'âme, principe de la vie chez tous les êtres organisés, vient d'être démontrée par nous d'une manière irréfragable. La doctrine matérialiste, qui, avec Ch. Vogt, réduit l'homme à l'état de simple machine, reste court quand il s'agit d'expliquer les plus simples manifestations de l'organisme, bien loin qu'elle soit en état d'expliquer la vie de l'homme. L'apparition de l'âme dans l'univers constitue tout un monde nouveau, c'est une seconde création que cette fraîche éclosion de la vie au sein de l'aride et inerte matière. Mais, de même que la vie organique dans les plantes s'élève fort au-dessus de la pure matière, de même que l'animal, par la sensibilité dont il est doué, est de beaucoup supérieur au monde des plantes, de même ici, avec l'âme raisonnable, s'ouvre devant nous un monde nouveau, composé d'êtres d'une dignité incomparablement plus haute ; nous entrons dans l'empire de l'esprit et de la liberté.

Déjà la structure du corps humain, envisagé au seul point de vue de la physiologie et de l'anatomie, ainsi que tout l'extérieur de l'homme vivant, montrent sa haute dignité. Bien que, par une face de sa vie, il ait quelque chose de commun avec l'animal, néanmoins, la seule condition de son corps montre assez combien en somme

il s'en éloigne. Son attitude droite si remarquable, et qui le distingue de tous les animaux, à tel point que la langue philosophique des Grecs l'a nommé d'après cette propriété [1], lui enseigne un tout autre emploi à faire de ses sens et de ses facultés que celui qu'en fait l'animal; elle ne lui apprend pas seulement que son corps a une autre destination que celui de l'animal, mais qu'il en a une tout opposée; qu'il ne doit pas être le servile instrument d'un aveugle instinct, mais le noble organe et l'interprète d'un esprit libre. « Tout annonce dans l'homme « le maître de la terre », dit Buffon, « tout marque en « lui, même à l'extérieur, sa supériorité sur tous les êtres « vivants; il se soutient droit et élevé, son attitude est « celle du commandement ». La différence organique essentielle entre l'animal et l'homme est dans la plante des pieds et dans la main. C'est dans l'examen des extrémités inférieures et supérieures qu'éclate l'immense supériorité de l'homme sur le singe. Celui-ci, qui ne peut aller sur ses pattes de derrière, peut au contraire courir, grimper, sauter avec les quatre pattes [2]. Selon Ovide,

[1] Ἄνθρωπος, celui qui regarde en haut. Cette attitude droite est naturelle à l'homme, l'enfant s'efforce de la prendre dès les premières années de sa vie, et tout son organisme est fait pour cela.

[2] Burmeister, *Le pied humain, caractère de l'humanité*. La conformation du crâne et des dents offre encore des différences très-frappantes entre l'homme et le singe. L'angle facial du singe ne s'élève pas au-dessus de 65°, celui de l'homme ne descend pas au-dessous de 75°.

Il existe une différence frappante, dit Huxley (*Place de l'homme dans la nature*), entre l'homme et le singe quant à la masse et au poids du cerveau. Ainsi un gorille adulte, le plus grand singe, pèse le double de quelques femmes d'Europe ou

l'homme est déjà, par la figure de son corps, une image de la divinité.

> Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum,
> Pronaque quum spectent animalia cætera terram,
> Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
> Jussit, et erectos ad sidera tollere vultus.

L'homme se tient seul droit entre tous les animaux, dit Aristote[1], parce que sa nature et sa substance sont divines; il est destiné à savoir et à comprendre, et cette occupation est éminemment divine. On en voit une marque dans l'activité égale et proportionnée de ses sens, car chez les animaux il y a toujours un sens qui l'emporte, l'odorat chez les uns, l'ouïe chez les autres, la vue chez d'autres. Et même ce sens prédominant et d'une pénétration plus grande, n'agit que dans une direction déterminée, il

d'un Bosjesman. Et cependant le cerveau du singe pèse au plus 20 onces, et mesure au plus 34 pouces 1/2 cubes, tandis que le cerveau de l'homme pèse au moins 31 ou 32 onces, et mesure au moins 63 pouces cubes. Chaque os du gorille se distingue de l'os qui lui correspond dans le corps humain par des signes faciles à reconnaître; et dans la génération actuelle nul anneau intermédiaire ne se place entre l'homme civilisé et le troglodyte.

D'ailleurs on ne devrait pas oublier que l'homme est un *animal raisonnable*, et que cela suffit pour le séparer complétement de l'animal. La ressemblance du singe avec lui serait plus grande encore, qu'elle ne prouverait absolument rien ; puisque la différence qui provient du langage et de toutes les actions de la nature raisonnables n'en serait que plus décisive.

[1] *De part. anim.*, IV, 10. — Cf. Sénèque, *De otio sapient.* 32, Grég. de Nysse, *De hom. Opifice*, t. I, p. 44 et seq. ; August., qq. LXXXIII, qu. 51. — Saint Thomas d'Aquin remarquait déjà (*Summa theolog.*, I, qu. XCVI, art. 3) que la masse cérébrale est proportionnellement plus grande chez l'homme que chez les animaux, et qu'il porte la tête droite, parce que c'est là l'organe de la pensée.

n'acquiert jamais une aptitude générale et complète, comme c'est le cas chez l'homme [1]. Ce sens est donc l'expression du cercle étroit où se meut la vie de l'animal; c'est un moyen fait pour un but spécial, la conservation propre de l'animal. Chez l'homme, au contraire, le développement harmonieux de tous les sens indique leur très-haute et très-noble mission, qui est de servir la pensée. C'est surtout dans la main que cette différence est sensible, la main, cet organe si exquis du toucher, cet instrument de travail si parfait; la main qui, selon la belle remarque d'Aristote, conduite par l'esprit, a rendu l'homme maître de la création, et qui, si bien appropriée à l'attitude droite de l'homme, n'obtient que par là toute son importance et toute son efficacité. Ajoutons la domination que l'homme exerce sur les penchants qui lui sont communs avec les bêtes, penchants irrésistibles chez l'animal et soumis chez l'homme au gouvernement de la volonté libre. Enfin il ne faut pas oublier la grande différence d'organisation qui existe entre l'homme et l'animal, ni surtout la faiblesse et le manque absolu de ressources où se trouve l'homme durant ses premières années. Tout ce qu'il devient, il le devient par la force de sa libre volonté, par la puissance de sa réflexion et par son activité et son travail propres. Quant à l'animal, au

[1] *De part. anim.*, IV, 10. — Cf. Sénèque, *De otio sapient.* 32, Grég. de Nysse, *De hom. Opifice*, t. I, p. 44 et seq.; August., qq. LXXXIII, qu. 51. — Saint Thomas d'Aquin remarquait déjà (*Summa theolog.*, I, qu. XCVI, art. 3) que la masse cérébrale est proportionnellement plus grande chez l'homme que chez les animaux, et qu'il porte la tête droite, parce que c'est là l'organe de la pensée.

contraire, la nature l'a pourvu de tout ce qui lui est nécessaire dès les premiers jours de sa vie[1].

Ainsi l'homme porte déjà, dans le seul aspect de son corps, le sceau de sa haute destinée, et l'animal, en craignant le regard de l'homme, rend hommage à la dignité de la nature humaine. Mais sa supériorité éclate avec beaucoup plus d'évidence encore, si l'on considère ce qui est son privilége essentiel, la faculté de penser. L'homme ne sent pas seulement, il fait plus que d'avoir des perceptions sensibles, il pense. Qu'est-ce à dire que l'homme pense? Il reconnaît des vérités qui sont nécessaires, universelles, et qui n'apparaissent pas comme telles dans le monde sensible. L'esprit reconnaît, par exemple, que tout effet doit avoir une cause, et cependant la perception sensible n'a pu lui donner cette idée, car elle lui présente seulement ce qui est, mais non ce qui doit être de telle manière et ne saurait être autrement. L'esprit reconnaît encore que les vérités des mathématiques et de la logique sont vraies pour tous les temps, bien que la représentation sensible atteste seulement ce qui est une fois et non ce qui est toujours. L'esprit porte

[1] Rien de moins scientifique, on le voit, malgré son air savant, que la classification qui range l'homme parmi les mammifères et qui le nomme bimane. C'est le devoir de l'histoire naturelle de décrire le genre de vie et les habitudes des divers organismes, elle ne peut donc négliger dans la description de l'homme ce qu'il y a de plus élevé dans sa nature, surtout lorsque son organisme corporel l'élève déjà au-dessus de l'animal, et que dans son existence et son genre de vie il est constamment sous l'empire de la raison et de la liberté. C'est pourquoi M. de Quatrefages définit l'homme « un être organisé, vivant, sentant, se mouvant spontanément, doué de moralité et de religiosité ».

en lui-même les idées du vrai et du bien, du temps et de l'éternité, etc., bien que nulle image sensible ne les lui représente, et qu'il n'ait pu en aucune façon les tirer de l'expérience sensible. Avez-vous jamais vu une représentation corporelle et sensible exacte du point et de la ligne géométriques, et en général d'aucune idée mathématique? demande saint Augustin[1]. Et cependant nous les voyons avec les yeux de l'esprit, donc l'esprit n'est point corporel. Il se révèle donc dans l'esprit qui pense une faculté supérieure dont l'objet forme un contraste avec celui de la perception sensible. Celle-ci s'étend au particulier, elle sent, par exemple, de la douleur à cause d'une pierre qui tombe ; celle-là s'étend à l'universel et constate la loi de la pesanteur. L'une a pour objet le contingent, l'autre le nécessaire. L'une ne dépasse pas la sphère des choses corporelles, et chaque sens a sa circonscription sur laquelle il règne ; quant à l'autre, tout le domaine du vrai lui est ouvert; l'empire de la nature comme celui de l'esprit, son activité embrasse tout ce qui existe, depuis le brin d'herbe jusqu'à Dieu.

La perception sensible est d'autant plus parfaite que

[1] « N'en avons-nous pas la preuve lorsque nous nous figurons un cercle infiniment petit, et que nous imaginons des lignes conduites de la circonférence au centre? Nous en tirons deux ; elles sont assez rapprochées pour permettre à peine de placer entre elles la pointe d'une aiguille. N'est-il pas vrai que l'imagination même ne peut alors se représenter d'autres lignes intermédiaires qui puissent parvenir jusqu'au centre sans se mêler? Et pourtant la raison nous dit que l'on peut en conduire d'innombrables, que dans cet espace incroyablement étroit, elles ne se toucheront qu'au centre, et que l'on pourrait encore placer un cercle dans l'intervalle qui sépare chacune d'elles ». (*Solil.*, II, 20; *De libero arbit.*, II,8; Thom. *Summa theolog.*, I, qu. LXXV, art. 5 ; *Cont. Gent.*, II, 66.)

l'organe corporel devient lui-même plus parfait, de même qu'elle perd à mesure que l'organe s'altère. Plus l'esprit se recueille en lui-même, plus aussi il s'éloigne des objets extérieurs, et moins il est accessible à l'action des sens. L'intelligence grandit avec l'âge, malgré l'affaiblissement graduel des sens dans la vieillesse. « L'âme », dit Schleiermacher, « possède une puissance indestructible qui ne « s'épuise point, qui ne diminue pas, qui n'use pas sa « force par l'usage qu'elle en fait, qui, loin de rien perdre « lorsqu'elle se donne et se communique, se sent même « plus claire, plus riche, plus forte et plus saine. Le corps « peut s'affaiblir, les sens s'émousser et la mémoire « baisser, mais non la vie intérieure, ni la plénitude des « grandes et saintes pensées ». Les sens demandent que l'objet qu'ils perçoivent leur soit proportionné ; ainsi trop de clarté éblouit et trop peu de lumière rend la perception impossible. Au contraire, plus l'esprit reçoit de lumière, et plus il connaît avec clarté. Les sens se fatiguent, et des sensations fréquemment répétées produisent en eux satiété et dégoût. Plus l'esprit est actif, plus il éprouve de jouissance. Les sens ne perçoivent pas qu'ils perçoivent, ne sentent point qu'ils sentent ; l'esprit réfléchit sur sa propre pensée, il pense qu'il pense, il se comprend lui-même dans sa conscience comme une indivisible unité, comme étant lui-même le pivot de sa propre activité, comme un être subsistant, personnel, en face de tout ce qui n'est pas lui[1]. Il pense, et c'est pour-

[1] C'est pourquoi le Dante appelle l'homme :

.... un' alma sola,
Che vive e sente e sè in sè rigira. (*Purgat.*, XXV, 73.)

quoi il parle, car la parole, comme le grec l'a reconnu dès l'origine[1], c'est la pensée, la raison qui se manifeste, et la pensée est le verbe de l'esprit.

Enfin, si l'homme n'avait pour lui que la seule sensibilité comme l'animal, comme l'animal aussi il ne serait pas libre et serait irrésistiblement emporté par l'entraînement de ses sens. Mais l'homme est libre, et il sait à chaque instant de sa conduite qu'il est libre et qu'il porte en lui-même le pouvoir de se déterminer lui-même. Il sait et il sent profondément combien il se dégrade en se laissant aller au penchant de ses sens, et qu'il y pourrait résister par la force de l'esprit, par un acte de sa volonté libre, et tendre à ce bien plus haut, universel et stable que son intelligence lui révèle. Le désir suit la connaissance. La perception sensible enfante le penchant sensuel, et la connaissance de l'esprit produit l'aspiration de l'esprit, la liberté morale. Aucune force ne peut agir contrairement au principe duquel elle sort; si donc l'homme a la force de résister à ses sens et de les surmonter, il ne se peut que cette force vienne des sens comme de son principe. Saint Athanase[2] démontre, par la domination de l'âme sur le corps, que l'âme est différente et indépendante du corps. Et avant lui, Platon faisait dire à Socrate[3]:

[1] Λόγος, parole et pensée. Le mot allemand *Mann*, en sanscrit, *Mâ*, que l'on peut rapprocher de *Messen*, mesurer, d'où *Mond* (la lune) qui mesure le temps, d'où *Manou*, indique la pensée comme le trait caractéristique de l'homme. Le mot latin *homo* signifie, selon Hoffmann, le parlant, l'être doué de parole.

[2] *Orat. c. Gent.*, c. XXXI et seqq ; Thom., I, loco cit., qu. LXXX, art. 2 ; C. *Gent.*, II, 47.

[3] *Phæd.*, p. 94.

« Si l'âme n'était rien autre chose qu'une harmonie du « corps, ne devrait-elle pas toujours lui obéir et ne jamais « lui commander? Et cependant ne voyons-nous pas que « c'est précisément le contraire qui a lieu, ne voyons-nous « pas l'âme commander à ce corps d'où l'on veut qu'elle « vienne, lui résister durant toute la vie, le gouverner « diversement selon le besoin du moment, le traitant « quelquefois avec sévérité jusqu'à le faire souffrir, tantôt « par la gymnastique, tantôt par la médecine, employant « tour à tour la douceur, les menaces, les conseils contre « les passions, la colère, la crainte, lui adressant la parole « comme à un autre? Ulysse, dit Homère dans l'Odyssée, « frappant sa poitrine, exhorte ainsi son propre cœur : « Souffre ce mal, mon cœur, tu en as souffert de plus « cruels ».

Puis donc que l'homme pose des actes marqués au coin de la conscience et de la liberté, des actes qui ne viennent pas des organes corporels et qui même ont lieu indépendamment de ces organes[1], des actes dont l'objet est tout autre que celui des organes corporels, que celui des sens, tirons de là comme conséquence cette incontestable vérité, que l'homme porte en lui-même une faculté plus haute que la perception sensible, c'est-à-dire la raison et la volonté libre. Et par là se trouve démontrée notre seconde proposition : l'homme a une âme raisonnable qui l'élève en dignité au-dessus de tous les animaux. « L'homme a parcouru les éléments, le feu, l'air,

[1] C'est en quoi consiste essentiellement l'opération spirituelle. Le matérialisme nie cela en disant : *Pas de force sans matière.*

« l'eau, la terre, et il n'a pas trouvé son égal », dit Gœthe.

L'animal jouit de la sensibilité, il a aussi la faculté du mouvement propre et spontané, c'est-à-dire qu'il se meut sans avoir besoin d'une impulsion extérieure comme une machine ; il se meut par un principe de force intérieure, mais non pas avec liberté ni avec la conscience de ce qu'il fait. L'homme, dans ses actions, se conduit par la raison, l'animal par l'instinct, c'est-à-dire déterminé par sa nature à agir de telle manière et pas autrement. L'admirable industrie de certains animaux, citée comme preuve de leur prétendue *rationabilité,* prouve le contraire de la raison. Cette industrie apparaît particulièrement chez des animaux d'un ordre inférieur, dans les abeilles, dans les fourmis, dans les castors, et elle est si étonnante, que l'homme ne saurait l'égaler qu'à la condition d'une longue expérience et de fréquents exercices. Mais les jeunes abeilles travaillent exactement comme les vieilles, leur expérience est donc innée en elles, c'est-à-dire, que c'est un instinct, une impulsion aveugle imprimée d'avance à la nature par la providence du Créateur. On s'explique par là comment il se fait que les mêmes animaux, maintenant en quelque sorte plus industrieux que l'homme, paraîtront tout à l'heure trop stupides pour pouvoir appliquer leur activité à quelque autre opération que ce soit[1]. Aussi ne remarque-t-on aucun progrès chez

[1] Saint Thomas (*Contr. Gent.*, II, 66) remarque que les animaux n'ont aucune raison, mais seulement un instinct, sorte de raison objective, *a natura sunt mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie,* parce qu'ils ne déploient

les animaux. L'abeille construit sa cellule comme il y a quatre mille ans, lorsque Salomon l'observait. Les animaux ont encore aujourd'hui les mêmes habitudes qu'ils avaient lorsque Aristote les décrivait ; le renard n'est pas devenu plus rusé que ne l'étaient ceux de Samson. Il n'y a de progrès que là où il y a réflexion, méditation, comparaison, activité libre. Tout ce qu'on raconte de l'adresse de certains animaux roule toujours dans le même cercle et se rapporte à leur instinct qui, d'ailleurs, placé sous la main de l'homme et dressé, peut aussi être utilisé, comme les forces de la nature, en vue d'un but déterminé, mais seulement par l'influence d'une volonté étrangère et libre. Toutes les expressions par lesquelles nous marquons les opérations des animaux étant empruntées à la langue humaine et à l'ordre des choses humaines, ne doivent être entendues alors que dans la mesure d'une certaine analogie, comme le remarque saint Thomas[1], et ne peuvent être appliquées aux bêtes selon l'intégrité de leur signification. Nous ne devons pas juger des animaux par nous, qui sommes des êtres d'une autre espèce.

L'animal sent le plaisir et la douleur ; il pousse des cris dans lesquels s'exprime le sentiment qu'il en a ; mais il n'a pas de pensée, ni par conséquent de langage. L'animal le plus développé reste donc bien au-dessous de l'homme le plus sauvage ; il en est séparé par une différence essentielle. Car même au plus bas degré de sa décadence, le

pas leur habileté sur toutes sortes d'objets, mais seulement sur certains objets déterminés, la construction de leur nid, par exemple.

[1] *Summa theolog.*, I, II, qu. XIII, art. 2.

sauvage conserve un langage, il parle, il est homme, et la parole est le signe certain de l'esprit.

De la démonstration de notre deuxième proposition se dégage la troisième : L'homme a une âme immortelle ; et c'est pourquoi il est au-dessus de toutes les créatures périssables.

L'âme de l'homme peut-elle survivre à sa séparation d'avec le corps? Partout dans la nature, depuis la plante la plus humble jusqu'à l'animal le mieux organisé, l'être individuel, l'individu n'a par lui-même aucune importance ; il n'est qu'un exemplaire de l'espèce ; sa destinée se réduit à la conservation et à la propagation de l'espèce ; reproduire l'espèce à laquelle il appartient, c'est la loi nécessaire de tout individu animal. Il n'a aucune mission particulière et propre à remplir dans le monde ; il n'a par lui-même, comme individu, aucune signification ; tout autre échantillon de l'espèce peut le remplacer. Mais il y a, nous l'avons montré, quelque chose qui distingue l'homme de tous les animaux, et qui lui donne une grande importance, même individuelle, au milieu de l'univers, c'est qu'il a un esprit, un esprit qui se connaît et doué de liberté. Par son corps, il appartient à la nature et se perd dans l'espèce, mais la nature n'absorbe pas toute sa vie. Par sa conscience, il se comprend lui-même et se pose en face de tout ce qui n'est pas lui ; il est une personnalité qui se détermine librement, qui se détermine même en forçant la nature et ses penchants. Comme tel, il n'est plus seulement un moyen, quelque chose d'accessoire ; il acquiert toute la dignité d'une fin, d'un but. L'individuel, le personnel, la détermination propre et libre l'emporte dans sa vie sur la force universelle qui

pèse fatalement sur la nature. Sa vie propre est une vie spirituelle, une vie qui relève de l'esprit comme de son principe, vie dans laquelle son activité peut seulement se déployer tout entière et montrer toute sa valeur et toute son importance. C'est ainsi que cette secrète et aveugle impulsion de la nature elle-même monte jusque dans la claire région de l'esprit et s'élève à la dignité d'une opération spirituelle ; c'est ainsi que l'esprit imprime son sceau à la vie purement naturelle, puisqu'il en use comme d'un moyen et d'un instrument pour atteindre sa fin, et qu'il lui impose ses propres lois. Déjà, dans ce corps mortel, l'homme vit d'une vie qui a sa racine ailleurs que dans la nature, et que ni les forces de la nature, ni les organes corporels ne sauraient expliquer. Il vit pour lui-même, il porte en lui un monde qui lui appartient en propre ; je veux dire le monde de ses idées, l'empire de ses pensées. Lorsque l'instrument s'en va, il n'y a pas de raison pour que le maître le suive. L'esprit peut continuer et continuer encore, même après qu'il est séparé de l'organe corporel, cette vie indépendante et subsistante. C'est uniquement parce qu'il possède une vie à lui qu'il peut, comme cela se fait dans la pensée, déployer aussi une activité qui lui appartient en propre et entièrement dégagée de la coopération du corps[1]. L'animal, ainsi que nous le

[1] « Le principe intellectuel, appelé esprit ou intelligence, a par conséquent une opération spéciale à laquelle le corps ne participe point. Il ne saurait néanmoins rien opérer s'il ne subsistait pas par lui-même, puisqu'il n'appartient qu'à l'être en acte de pouvoir opérer : d'où vient qu'il opère selon le mode de son existence. Il reste donc que l'âme humaine, appelée intelligence ou esprit, est quelque chose d'incorporel et de subsistant ». (Saint Thomas, *Summa theolog.*, I, q. LXXV, art. 2).—

remarquions précédemment, ne fait que sentir et ne va pas plus loin ; or, la sensibilité agissant par le moyen de l'organe corporel, n'a aucune efficacité propre, aucune vie à part et dégagée de la participation du corps ; c'est pourquoi l'âme de l'animal cesse d'exister lorsque le

Ce qui fait notre âme raisonnable, ce n'est pas sa qualité d'être simple, car l'âme des bêtes est simple aussi. L'intelligence ne constitue pas l'essence de l'âme raisonnable, car ce n'est là qu'une de ses facultés. Son existence à part et son action indépendante du corps, voilà ce qui détermine l'âme raisonnable comme telle, ce qui la constitue ce qu'elle est, c'est-à-dire substance spirituelle. *In quantum supergreditur esse materiæ corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis.* (Thom. Aquin., *De spiritu creat.*, art. 2.) — *Per substantiam spiritualem intelligere oportet talem substantiam, quæ neque ex materia constet neque illi coextendatur, nec ab illa in suo esse dependeat.* (Suarès, *De anima*, I, c. 9.) — L'intelligence, ainsi que nous l'avons déjà dit, non-seulement n'est pas une énergie du corps, le résultat de quelque mélange ou opération chimique, mais encore on ne doit pas la concevoir comme impliquée dans un organe corporel, qui serait le moyen de son action, comme c'est le cas pour la perception sensible. — « Il faut reconnaître et prouver que ce qui est en nous le principe de l'opération intellectuelle, principe que nous appelons l'âme humaine, est quelque chose d'incorporel et de subsistant. Il est évident, en effet, que l'homme, par son intelligence, peut connaître les diverses natures de tous les corps. Or, ce qui est capable de connaître certains objets, doit nécessairement ne rien avoir de ces objets dans sa propre nature ; car ce qu'il leur emprunterait, ce qu'il aurait d'identique, l'empêcherait de connaître le reste. Ainsi, par exemple, quand la langue d'un malade est souillée d'une humeur âcre et amère, elle ne peut rien goûter de doux, tout lui semble amer. Si donc le principe intellectuel possédait la nature de certains corps, il ne pourrait connaître tous les corps, puisque chaque corps a sa nature particulière. Il est donc impossible que le principe intellectuel soit un corps. Il est également impossible qu'il comprenne par un organe corporel ; car la nature particulière de cet organe l'empêcherait de comprendre les autres corps ; comme quand une couleur particulière est répandue dans notre œil, ou même dans le verre à travers lequel nous considérons un objet, cet objet nous paraît de la même couleur ». (*Summa theolog.*, I, qu. LXXV, art. 2, traduction de F. Lachat.)

corps se dissout. Celle de l'homme, au contraire, continue d'exister et de vivre après que l'organisme, frappé par la mort, est tombé en dissolution, parce que sa vie la meilleure et la plus haute est indépendante de celle qui finit alors : la pensée et la liberté n'ayant jamais eu besoin de l'organe corporel, n'en auront pas davantage besoin dans l'avenir.

Pourquoi le principe de l'opération intellectuelle, l'esprit périrait-il avec le corps, alors que ce qui fait l'objet de son activité, l'objet de la pensée et de la liberté, ne périt pas ? Car cet objet ce n'est pas la nature sensible, mais quelque chose qui appartient à un monde suprasensible ; ce n'est pas l'individuel, le concret, le contingent, le périssable, objet de la sensibilité, mais ce sont les idées universelles, nécessaires et éternelles [1], c'est tout

[1] Le monde sensible perçu par les organes des sens (système nerveux, les fantômes des anciens), offre à l'esprit la matière de son activité ; c'est là-dessus qu'il fonde la connaissance de son propre objet et élève l'édifice de ses idées. Et c'est pour cela que les opérations de l'esprit, étant des opérations de l'homme, c'est-à-dire d'un être tout à la fois raisonnable et sensible, sont toujours accompagnées des représentations sensibles de l'imagination. (Cf. Aristotel., *De anim.*, III, 30 : οὐδὲν ἄνευ φαντάσματος νοεῖ ἡ ψυχή. (Thom., *Summa theolog.*, qu. LXXXIV, art. 7.) On aurait tort cependant de conclure de là, comme fait Ulrici, que la science de la nature est en droit de nier que l'âme conserve, en survivant au corps, la connaissance et la conscience, et de prétendre qu'elle en reste privée jusqu'au jour où elle se réunit de nouveau au corps. Il s'ensuit seulement que l'activité de l'âme raisonnable s'exerce autrement après la mort que durant son union avec le corps. On oublie ici qu'une vie future n'est concevable qu'en Dieu seul et par lui, et que celui qui nous a donné la faculté de connaître dans les conditions actuelles saura bien nous la conserver dans d'autres conditions encore. *Sciendum est*, dit saint Thomas (*Cont. Gent.*, II, 81,) *quod alio modo intelligit anima separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est. Unumquodque enim*

l'empire du vrai et du bon. Ces choses étaient avant le monde visible et, en dépit de toutes les mutations terrestres, elles demeurent immuables et invariables. Le corps peut mourir, elles ne meurent point, pas plus que l'esprit dont elles sont l'objet, l'aliment et l'élément. « Les « sens ne perçoivent rien que de mortel, parce que le « corps est lui-même mortel », dit saint Athanase ; « il faut « aussi que l'âme qui contemple l'immortel, soit elle-« même immortelle. Car elle ne pense l'immortel que « parce qu'elle est immortelle ». « La conviction de mon « immortalité me vient de l'idée que j'ai de mon activité », dit quelque part Gœthe ; « puisque j'agis sans relâche « jusqu'à ma fin, la nature est obligée de m'indiquer elle-« même une autre forme d'existence, lorsque la forme ac-

secundum hoc agit, secundum quod est. L'âme séparée du corps connaîtra de la même manière que les purs esprits. Voy. la preuve développée dans saint Thomas (*Summa theolog.*, I, qu. LXXXIX, art. 1) : *Utrum anima separata aliquid intelligere possit.* — (*De anima*, art. 15): *Anima post mortem tribus modis intelligit ; uno modo per species quas recepit a rebus dum erat in corpore : alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas : tertio modo videndo substantias separatas et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio, sed magis arbitrio substantiæ separatæ, quæ suam intelligentiam aperit loquendo, quæ quidem locutio, qualis sit, alibi dictum est.* (Thom. Aquin., qu. XIX, *inter qu. Quod lib. De cognition. Animæ post mortem*, art. 1.) *Sicut angeli singularia cognoscunt per species concreatas, ita et anima per species ipsas sibi in ipsa separatione inditas. Cum enim ideæ in mente existentes sint factrices rerum quantum ad formam et materiam, oportet quod sint eorum exemplaria quoad utrumque. Unde per eas cognoscuntur res non solum secundum naturam generis et speciei, sed etiam secundum suam singularitatem cujus principium est materia. Formæ autem angelicis mentibus concreatæ et quas animæ in sua sparatione adipiscuntur, sunt quædam similitudines idealium rationum, quæ sunt in mente divina, ita quod sicut ab illis ideis effluunt res, ut subsistant in forma et materia, ita effluunt species in mentibus creatis quæ sunt cognoscitivæ rerum et quantum ad formam, et quantum ad materiam, et quantum ad naturam universalem et quantum ad singularia.* (*Ibid.*, art. 2.)

« tuelle devient impuissante à soutenir plus longtemps « mon esprit [1] ».

Ainsi l'âme de l'homme n'est pas une essence sans consistance propre qui s'absorbe et se perde, comme l'âme animale, dans l'organisme corporel, mais c'est un être subsistant, doué de liberté et d'activité interne, qui crée une vie nouvelle et plus haute, la vie de la connaissance suprasensible et de l'amour. Certainement donc l'âme est d'une nature à pouvoir continuer de vivre après la mort du corps, aussi longtemps qu'il plaît à Dieu de la laisser vivre et de ne pas lui retirer cette vie qu'il lui a lui-même donnée. L'âme, en effet, comme tout le reste de la création, ne vit qu'en vertu de la parole créatrice qui l'a appelée à l'existence, qui la soutient au-dessus de l'abîme du néant, et par laquelle seule existe tout ce qui existe. Ici se présente une autre question : L'âme doit-elle réellement continuer de vivre après la mort du corps ? Ou bien l'idée de l'âme n'implique-t-elle pas plutôt qu'elle doit un jour finir comme tout ce qui n'est pas infini ?.... « Etre fini dans un sens et infini dans l'autre, « c'est quelque chose qui ne se peut rencontrer sur le « terrain de la réalité », dit Strauss [2] ; « pour n'avoir pas « de fin, il faudrait que l'âme n'eût pas eu de commen- « cement. Un être avec un commencement, mais sans fin,

[1] *Animæ rationalis operatio nec senescit nec antiquatur, quia in antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia* (Job, c. XII) ; *ex propria ergo operatione intelligere possumus, animam humanam esse immortalem.* (*Bonaventura, in* II *Dist. Dist.* XIX, art. 1.)

[2] Saint Thomas connaissait cette objection, il l'a réfutée. (*Summa theolog.* I, qu. LXXV, art. 6, ad 2.)

« serait quelque chose d'aussi absurde qu'un être qui au« rait une fin, mais pas de commencement ». Voici comment l'objection, pour être vraie, doit être formulée : Tout ce qui a eu un commencement peut aussi avoir une fin. Car le fini n'a pas droit à l'immortalité par lui-même, l'immortalité absolue ne saurait être sa propriété. A Dieu seul appartient en propre l'immortalité, et si l'âme dure, c'est que Dieu veut qu'elle dure. Mais il ne s'ensuit nullement qu'elle doive nécessairement périr, et que Dieu ne puisse en aucune façon lui communiquer l'immortalité.

Ainsi l'objection est écartée et la question revient : L'âme est-elle réellement immortelle ? Nous répondons : Oui, l'âme durera toujours, car elle porte en elle-même l'idée de l'immortalité, l'idée d'une vie éternelle, et non-seulement l'idée mais encore le désir. Oui, l'âme aspire par un puissant et profond désir vers l'éternelle vie ; et une félicité qu'elle devrait perdre ne serait pas pour elle une félicité. Il ne faut rien moins pour la satisfaire qu'un bonheur incorruptible, éternel. Tandis que l'animal est tout entier livré à la vie du moment présent, qu'il ne connaît de douleur et de plaisir que ceux qui l'affectent présentement, qu'il n'a pas une idée, pas un désir qui se porte vers l'avenir ou vers une vie future , cette pensée de l'avenir ne quitte jamais l'homme, il la porte toujours au fond de son être, elle lui suggère, par la nécessité même de sa nature, d'inextinguibles désirs.

L'âme, selon saint Athanase [1], est capable de concevoir la pensée d'une vie immortelle, donc elle est une

[1] *C. Gent.*, c. XXXI.

essence distincte du corps et immortelle. Si l'homme n'était lui-même immortel, où donc aurait-il puisé l'idée de l'immortalité, comment en aurait-il conçu la pensée et le désir ? C'est donc la nature elle-même qui lui montre comme du doigt l'immortalité ; or, la nature ne trompe jamais. Dieu se serait contredit lui-même, si, en même temps qu'il déposait dans l'âme humaine cette pensée et ce désir de l'immortalité, la lui faisant envisager comme sa destinée, il avait néanmoins résolu d'anéantir un jour cette âme. Car c'est quelque chose de plus qu'un vœu isolé, qu'un capricieux désir, cette pensée de l'immortalité ; elle est comme la signature universelle et perpétuelle de l'humanité dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les conditions ; elle indique ainsi une cause universelle et perpétuelle, qui n'est autre que le Créateur lui-même, seul auteur de tout ce qu'il y a d'essentiel dans la nature.

«Un jour je lisais», dit Fechner, « comment la larve du « cerf-volant se construit un cocon plus grand que son « corps ne semble le demander, afin que les cornes qui « lui pousseront ensuite puissent y trouver place. Qu'est-« ce qui instruit la larve de sa vie future, de ses cornes à « venir ? qui croira que la même Puissance qui a créé « l'homme et le cerf-volant, et qui a mis la vérité dans « l'instinct du cerf-volant, ait déposé le mensonge dans « la foi de l'homme ? Or, cette foi qui porte l'homme à « disposer sa vie actuelle en vue d'une autre vie à venir « se développe aussi naturellement dans l'homme que « l'instinct dans la larve et n'est pas moins nécessaire au « complet développement de l'humanité que le même « instinct ne l'est à l'entier développement de l'insecte.

« A la vérité, la foi à l'immortalité ne se développe pas « aussi fatalement en chaque homme que l'instinct dans « le cerf-volant. Mais si l'on considère l'humanité tout « entière au lieu de chaque homme en particulier, on re- « marquera dans la croyance à l'immortalité le même « caractère de nécessité que dans l'instinct ».

« La nature », dit saint Thomas, « ne fait rien en vain. « Or, il n'y a pas d'être intelligent qui n'aspire à la durée « personnelle de son existence.... Ceux qui ne connais- « sent que le moment présent, bornent leur désir au « moment présent, et ne songent même pas à une exis- « tence perpétuellement durable. Mais ceux qui, au con- « traire, ont connaissance d'une vie à jamais durable, as- « pirent nécessairement après une telle existence. Il n'est « donc pas possible qu'ils cessent d'exister jamais ». Nier l'immortalité de l'âme, c'est donner un démenti à la voix la plus intime de la conscience humaine. Car cette vie future, la conscience pourra l'envisager tantôt avec un ardent désir et une joyeuse espérance, et tantôt avec un grand tremblement, mais ce qu'elle ne pourra jamais faire, ce sera d'en détourner ses regards et de l'oublier[1]. Et ce que Dieu dans sa sagesse a établi lui-même, ne serait rien autre chose qu'une grande erreur, qu'un mensonge qui dure-

[1] Le matérialisme a, lui aussi, son immortalité, *l'immortalité de la matière*, un mot qui n'a pas de sens, puisque là où il n'y a pas de vie comme dans la matière morte, mourir, survivre, être mortel ou immortel sont impossibles. Pourquoi pleurer? dit le philosophe matérialiste à quelqu'un qui aura perdu les siens, vos morts ne sont pas morts, ils vivent encore en qualité d'engrais, de gazons, d'animaux; peut-être redeviendront-ils quelque jour ce qu'ils ont été, des hommes. Autant en peut-on dire d'un chien mort.

rait autant que l'humanité ! Dieu aurait créé l'âme, il l'aurait créée capable de connaître l'éternité et d'y aspirer, et ce serait pour ne lui laisser que quelques jours d'existence ! « Je ne conçois pas », dit Labruyère[1], « qu'une « âme que Dieu a voulu remplir de l'idée de son être in- « fini et souverainement parfait doive être anéantie ». « Lorsque l'âme », dit Platon[2], « voit par les sens ou par « le corps, elle est entraînée par celui-ci vers les choses « qui sont toujours en mouvement et qui passent, et, « comme elle s'y attache, elle est emportée dans le mou- « vement, elle se trouble, elle est saisie de vertige et « comme ivre. Mais lorsqu'elle voit par elle-même, elle « s'envole vers l'Etre pur, éternel, immuable ; et, comme « elle se trouve faite pour lui, elle s'y attache ; c'est alors « la fin de son égarement et de son trouble, c'est la paix, « c'est le repos qu'elle trouve pour s'être attachée à ce qui « les possède par essence. Cet état se nomme sagesse.... « Vois donc, ô Cébès, si de tout ce que nous avons dit il « ne s'ensuit pas que l'âme a beaucoup de rapport avec le « divin, l'immortel, l'intelligible, l'uniforme, l'indisso- « luble et l'immuable, et le corps avec l'humain, le mor-

[1] *Caract.*, XVI.

[2] *Phæd.*, p. 79 et seqq. « Ne faire qu'un avec l'infini sans cesser d'être fini, être éternel dans chaque instant, voilà tout ce que la science moderne sait dire », dit Strauss. Comme s'il y avait là quelque chose de singulier et de contradictoire avec la croyance chrétienne de l'immortalité de l'âme ! Comme si cette éternité de notre âme ne devait pas commencer dès cette vie par l'union très-intime de notre esprit avec l'esprit divin ! « C'est la vie éternelle que de vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu, et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ ». (Jean, XVII, 3. — « Qui croit, a la vie éternelle ». Jean, III, 36.)

« tel, le sensible, le multiforme, le périssable et le changeant ? Il convient donc que le corps tombe vite en dissolution, et que l'âme demeure à jamais indissoluble. « Aussi, lorsqu'un homme meurt, combien la partie visible, le corps, a-t-il vite disparu ! Mais il en est tout autrement de la partie invisible, de l'âme ; elle s'en va « dans le séjour de la pureté, de la vertu, de l'invisible, « dans le sein d'un Dieu bon et sage. Elle y monte d'autant plus aisément qu'elle est plus pure à l'heure de sa « séparation d'avec le corps. Lorsqu'elle a vécu dans le « corps comme si elle n'y était pas, elle va tout naturellement se réunir à ce qui est de même nature qu'elle, « à l'invisible, à l'immortel, au divin, à l'immaculé. « Arrivée là, son bonheur est assuré, elle est délivrée de « tout ce qui fait son malheur en ce monde, de l'erreur, « de l'ignorance, des craintes, des folles amours ; elle est « désormais avec Dieu pour l'éternité ».

C'est une profonde parole, que cette parole de l'Ecriture : *Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants*[1]. Tous vivent en lui et devant lui. L'esprit créé est le miroir dans lequel se réfléchit l'image de la divinité, image ornée de beauté, de grandeur, d'amour et de justice ; c'est l'immortel témoin de la gloire éternelle. Les esprits vivent pour Dieu avant de vivre pour eux-mêmes et pour le monde. Se figure-t-on Dieu avec sa Providence planant au-dessus d'un immense calvaire d'esprits sacrifiés au néant ? Si donc connaître est la vie de l'esprit, et si la connaissance du premier principe est la félicité

[1] Luc, XX, 38. *Deus creavit res, ut essent,* dit saint Thomas.

suprême à laquelle aspire toute intelligence, il s'ensuit que le lieu de repos de tous les esprits est en Dieu [1]. Mais, qui peut dire qu'il a suffisamment connu Dieu sur la terre et assez scruté les œuvres dans lesquelles Dieu a révélé sa grandeur et sa puissance ? Combien d'esprits alors auraient été créés en vain, puisqu'il y en a tant qui passent sur cette terre sans jouir de la vie véritable de l'esprit ? Oui, une immortalité des âmes sans Dieu est plus facile à concevoir qu'un Dieu sans l'immortalité des âmes.

Ceci nous mène à une considération ultérieure. Quel est le plus puissant désir de l'homme, la première et la dernière aspiration de notre âme ? Interrogez tous les millions de vos semblables qui ont passé sur la terre depuis la création du premier homme ; que voulaient-ils ? où tendaient-ils ? quel était le but que tous désiraient d'atteindre ? Interrogez-vous vous-même, appliquez votre oreille sur votre propre cœur, écoutez sa voix la plus intime et la plus vraie, que demande-t-il ? Le bonheur. « Nous voulons tous être heureux », dit saint Augustin [2], « et nous ne voulons pas être malheureux, nous ne pouvons même pas le vouloir ». Avant qu'il ait encore entendu le mot de vertu, avant qu'il sache rien du

[1] *Cum ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus, si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus, vel nunquam beatitudinem obtinebit vel in alio ejus beatitudo consistet quam in Deo ; quod est alienum a fide.. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.* (Saint Thomas, *Summa theolog.*, I, qu. XII, art. 1.)

[2] *De Trinitate*, XIII, 4.

devoir et du sacrifice, l'homme désire déjà le bonheur. C'est de l'égoïsme, dira-t-on, c'est possible, mais il en est ainsi. L'homme ne voudra jamais renier sa personnalité, il ne le pourra pas, il n'en aura pas le courage. Tous les êtres tendent à s'affirmer comme tels, aspirent à l'être et fuient instinctivement le néant : c'est une loi universelle à laquelle rien n'échappe depuis l'ange qui est devant le trône de Dieu jusqu'au minéral brut qui est caché dans les entrailles de la terre. Elle pousse invinciblement le chérubin vers la félicité ; elle se manifeste dans la pierre par la force de cohésion, sans laquelle la pierre s'évanouirait. Ce qui grandit l'homme, ce n'est point le sacrifice en lui-même, c'est l'objet auquel il se sacrifie, auquel il se donne et dans lequel il trouve son bonheur et sa joie. L'homme ne peut [1] point s'oublier lui-même tout à fait ni pour toujours. « Il serait difficile », dit Schelling [2], « je dis même à la dévotion la plus ardente de se

[1] C'est pour cela que l'Ecriture ne contient aucun précepte explicite de l'amour de soi. L'homme n'est pas libre de ne pas s'aimer, seulement il est libre de s'aimer selon la nature sensible ou selon la nature raisonnable.

[2] *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme.* — Quand l'amour-propre est-il légitime et quand cesse-t-il de l'être? La réponse est facile ; il devient péché lorsqu'il offense le droit du prochain et la charité fraternelle. En dehors de ce cas l'amour de soi est permis. Car, *Inter ea, quæ ex charitate diligimus,* dit saint Thomas, *tanquam ad Deum pertinentia, seipsum homo diligere debet* (II, II, qu. XXV, art. 4) ; et encore : *Homo ex charitate magis debet diligere seipsum quam proximum* (Ibid., qu. XXVI, art. 4) L'amour de soi-même est donné par saint Matthieu comme le modèle de l'amour que l'on doit avoir pour son prochain. Le sacrifice des biens temporels, comme moyen de s'assurer le salut éternel, n'est donc pas de précepte, lorsqu'en les conservant on ne viole aucun devoir, aucune obligation ; c'est seulement un conseil, expression de l'héroïsme moral.

« complaire à l'idée de se perdre dans l'abîme de la divi-
« nité, si l'on n'avait pas l'espoir constant d'y retrouver sa
« personnalité. Il n'y a pas de mystique qui songeât à
« s'anéantir, s'il ne se voyait constamment lui-même
« comme le sujet de l'anéantissement qu'il désire. Cette
« nécessité dans laquelle se trouve l'homme de ne pou-
« voir écarter de soi-même sa propre pensée, n'a pas été
« non plus sans soutenir le panthéiste Spinoza. Tout en
« se voyant comme perdu dans l'absolu, c'était encore et
« toujours lui-même qu'il voyait ; il ne pouvait se con-
« sidérer comme anéanti sans en même temps se consi-
« dérer comme existant ». Cet attrait de la vie, de l'être et du bien-être, est donc une loi de tout être vivant ; sur elle repose l'équilibre de cet univers. Chaque être désire l'espèce de vie qui lui est propre, il la désire telle qu'il la connaît. Là où la pensée de l'éternité est éveillée, le cœur désire une vie éternelle ; là où ne se trouve que le sentiment de la vie du moment présent, comme dans l'animal,

L'homme ne veut pas plus se suicider spirituellement que corporellement. La vie éternelle en Dieu est sa vie propre, celle à laquelle Dieu l'a destiné, et il ne peut se soustraire à sa destinée essentielle. En voulant sa vie éternelle, il veut l'Eternel lui-même, afin qu'il élève et élargisse sa nature. En possédant Dieu, il se possède lui-même, car la vie en Dieu, voilà sa vie propre, essentielle. *Cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos amamus, volentes nobis summum bonum.* Saint Thomas., *De Charitate*, art. 7. C'est pourquoi, jusque sur les degrés les plus élevés de l'amour divin (*amor benevolentiæ*), l'homme ne veut pas, ne doit pas, ne peut pas d'une manière durable et absolue détourner ses regards de la vie bienheureuse. En condamnant les propositions contraires du quiétisme, notamment dans Molinos (*Propos.* 68, *damnat. ab Innoc.* XI, die 20 Novem. 1687), et dans Fénelon (*Prop.* 23, *damnat. ab Innoc* XII, die 12 Mar. 1699), l'Eglise a rendu le plus grand service à la philosophie et sauvegardé le fondement de la saine morale.

là non plus le désir de la vie ne va pas plus loin que le moment actuel. Si l'on donne le nom d'égoïsme à l'amour de la vie éternelle et bienheureuse, alors c'est aussi de l'égoïsme que d'aimer la vie terrestre, c'est de l'égoïsme que de vouloir vivre encore demain, c'est de l'égoïsme que de prendre de la nourriture et des remèdes et de vouloir prolonger sa vie d'un seul instant. Le suicide lui-même, pour qui la vie est devenue un fardeau insupportable, dont il se hâte de se débarrasser, le suicide prouve à sa manière ce désir inextinguible du bonheur. Il recherche la mort parce qu'il désespère de détruire sa souffrance autrement qu'en se détruisant lui-même, et parce qu'il souffre trop pour jouir d'une existence paisible et heureuse[1].

Mais où se trouve le bonheur? Puisque nous le nommons, que nous le cherchons, il ne saurait nous être entièrement inconnu, ni demeurer absolument étranger à la terre. Oui, il nous apparaît au moins un instant sur la terre, il nous accompagne, ne fût-ce qu'un moment, dans notre voyage de la vie, et puis tout à coup il disparaît, et nous ne savons ni d'où il vient, ni où il s'en va. Qui serait assez ingrat pour dire : Le bonheur ne m'est jamais apparu? Toutefois il ne dure guère; il est très-

[1] *Nemo mihi videtur, cum se ipsum necat... habere in sensu, quod post mortem non sit futurus... In opinione habet errorem omnimodæ defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis. Quod autem quietum est, non est nihil, imo etiam magis est quam id quod inquietum est... Quies enim habet constantiam, in quo maxime intelligitur, quod dicitur : est. Omnis igitur ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat, intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura autem quietus esse, hoc est magis esse desiderat. Quapropter nullo pacto fieri potest, ut non esse aliquem libeat.* (Augustin., *De libero Arbitrio*, III. 8.)

prompt à s'enfuir. Il fait comme le soleil un jour d'orage, il nous regarde un instant entre deux nuages, et se cache aussitôt. Mais l'homme ne veut pas être heureux seulement pour un instant, il veut un bonheur qui dure toujours et ne finisse jamais [1]. Et ce n'est même pas assez qu'il dure, s'il n'est encore accompli. Car le bonheur terrestre ne satisfait qu'une partie des désirs que nous portons en nous : il rafraîchit, il réjouit l'une des deux faces de l'âme ; mais l'autre, qui est la plus noble, il la laisse aride, inassouvie et désolée. Il n'embrasse pas toute l'âme, il ne la pénètre pas jusqu'au fond de sa vie intime; il en éclaire les cimes, mais non les profondeurs. De là cette amertume secrète qui se trouve mêlée dans la coupe de notre bonheur d'ici-bas. Nous ne sentons même jamais mieux le peu qu'il dure, que lorsque nous en jouissons ce que nous appelons longtemps. Le vrai bonheur doit être complet, le vrai bonheur doit durer toujours. C'est seulement dans l'Infini que réside le bonheur qui réjouit l'âme complétement, éternellement, infiniment. Le bonheur éternel, voilà le vrai bonheur. S'il est certain que l'homme porte en lui ce désir, il ne l'est pas moins qu'il sera satisfait : La voix de la nature n'est pas une voix trompeuse, c'est la voix de Dieu même, auteur de la nature.

Ainsi la nature même de l'homme est la démonstration de son immortalité. Mais ce n'est pas tout, Dieu lui-même et sa justice l'exigent. L'ordre moral, qui a son principe

[1] « Une vie heureuse, dès qu'elle peut se perdre, n'est plus une vie heureuse », dit Cicéron. (*De Finib.*, I, 26.) Le bonheur est incompatible avec la crainte de perdre son bonheur.

et sa fin en Dieu, demande absolument que la vertu reçoive sa récompense et le vice son châtiment. Or, cette rémunération nécessaire n'a pas lieu en ce monde, où l'homme est si souvent obligé de sacrifier à la vérité et à la justice tout son bonheur terrestre et toute sa vie. Il faut donc de toute nécessité qu'il y ait une autre vie dans laquelle les justes seront récompensés et les méchants punis. La survivance de l'âme n'est qu'une conséquence nécessaire de l'existence de Dieu et de sa juste Providence qui voit tout. Cette survivance doit être éternelle ; il ne suffit pas que l'âme, dans l'autre vie, soit simplement récompensée ou punie et puis anéantie. Ce ne serait point là la récompense que demande notre cœur, il en veut une éternelle. Une peine temporaire n'offrirait pas non plus à la loi la forte sanction qu'elle demande, ni à notre cœur la force dont il a besoin dans sa lutte contre les passions. D'ailleurs, Dieu n'anéantit plus ce qu'il a une fois appelé à l'existence.

Mais, pourrait-on nous dire, est-ce que la récompense de la vertu n'est pas dans la vertu elle-même ? est-ce que nous ne trouvons pas dans notre conscience notre plus précieuse récompense comme notre plus terrible châtiment ? N'est-ce donc pas de l'égoïsme, n'est-ce pas quelque chose qui répugne à l'idée morale que de faire le bien en vue d'une récompense [1] ?

[1] Ainsi parlent Spinoza, Bayle, Kant, Hegel, Strauss. « Celui-ci prétend que quiconque a encore besoin d'être soutenu dans la voie du devoir par la perspective d'une récompense à venir, n'est encore que dans le vestibule de la moralité ». De quelle nature est la moralité de l'homme qui ne croit ni en Dieu, ni à l'immortalité, le matérialisme nous le montre, lui qui ne

Cette objection ne manque pas d'une certaine apparence de vérité, qui s'évanouit dès qu'on veut l'examiner de près. Il est bien vrai que le criminel porte en lui-même son châtiment, dans le remords de sa conscience qui torture l'esprit et ronge même la vie du corps, comme aussi le juste éprouve dans la paix de son âme un pressentiment de la félicité future : mais en cela ne consiste pas toute la recompense ni tout le châtiment. L'histoire aussi est un tribunal, mais le jugement qu'il rend en appelle un autre, un suprême, un souverain, un décisif. S'il n'existait pas d'autre recompense que la conscience d'avoir bien rempli son devoir, ni d'autre châtiment que l'aiguillon du remords, l'ordre moral tomberait aussitôt et avec lui la justice divine. La délicatesse de la conscience, ainsi que la paix ou la peine qui en découlent, n'est nullement egale chez tous les

reconnalt avec Buchner d'autre mobile pour le gouvernement de la société que l'égoïsme le plus étroit. Que si, comme le veut Strauss, espérer une récompense éternelle c'est montrer que l'on n'est pas arrivé à la maturité intellectuelle, il faut nous en consoler avec Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui ne cesse de nous faire envisager l'éternité : « Ne craignez point ceux qui tuent le corps, mais craignez Celui qui peut jeter le corps et l'âme dans l'enfer (*Matth.*, X, 28)... Voulez-vous entrer dans la vie éternelle ? gardez les commandements. (*Matth.*, XIX, 17.) Au reste, dire que l'espoir de la récompense implique que l'on n'aimerait pas Dieu ni le bien, s'il n'y avait pas de récompense à obtenir, que c'est donc seulement la récompense que l'on aime, et dans la récompense soi-même, c'est soutenir quelque chose d'absolument faux. Pourquoi donc l'homme ne serait-il pas poussé à aimer Dieu par plusieurs motifs ? Dans mon ami, j'aime tout ensemble et ce qu'il est en lui-même et ce qu'il est pour moi. En aimant Dieu, l'homme aime aussi la source de son bonheur. Il faudrait donc aussi rejeter la récompense de la bonne conscience comme entachée d'égoïsme, à cause de la joie qu'elle procure après les bonnes actions, et du remords dont elle punit les mauvaises.

hommes; elle est modifiée de mille manières par le naturel, par l'éducation, par la réflexion et par d'autres circonstances. Or, la justice exige avant tout l'égalité. Il est en la puissance de la volonté libre, sinon de faire taire complétement la voix de la conscience, au moins de l'affaiblir beaucoup, sinon pour toujours, au moins quelquefois pour longtemps; dans ce cas l'homme coupable ne subirait aucune peine, et s'il mourait en cet état, il serait exempt pour toujours du châtiment que réclame la justice. Que dis-je? plus la chute serait profonde, moindre serait la punition, car on sait que le sens moral s'affaiblit à mesure que les fautes s'accumulent. C'est le contraire pour le juste : sa conscience timorée ressent des moindres fautes une vive douleur qui augmente encore à mesure qu'il s'élève sur l'échelle de la perfection, comme on en voit tant d'exemples dans la vie des saints. Au reste, ce remords de conscience, qu'est-il autre chose en beaucoup de cas que la crainte du châtiment à venir, crainte qui s'empare de l'âme dans les heures tranquilles de la vie? Ne peut-on pas dire aussi que l'espérance de la rémunération future est pour beaucoup dans la joie qui remplit l'âme du juste?

Quelle serait donc la récompense de celui qui meurt pour la vertu? La vertu, dit Lactance [1], qui est prête à sacrifier la vie terrestre pour se conserver elle-même, serait quelque chose de contraire à la nature si l'âme

[1] *Instit. div.*, II, 13. Cf. Cicer. *Quæst. Tuscul.*, I, 15 : *Quid in hac republica tot tantosque viros, ob rempublicam interfectos cogitasse arbitramur? iisdemne ut finibus nomen suum, quibus vita, terminaretur? Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem.*

s'éteignait avec le corps. Non, pour qu'il y ait justice, il faut que la récompense et le châtiment viennent d'un principe supérieur à l'homme; loin de dépendre de sa volonté, il faut qu'ils lui soient imposés invariablement comme la loi morale elle-même, qui doit être réalisée dans et par la volonté libre, mais qui la devance et la domine comme sa règle inviolable et son modèle parfait et éternel. Aussi Jésus-Christ dit : « Réjouissez-vous et « soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est « grande dans les cieux [1] ». « Si Jésus-Christ n'est pas « ressuscité, dit saint Paul, nous sommes les plus à « plaindre de tous les hommes ; car, s'il en est ainsi, nous « ne ressusciterons pas nous-mêmes, et dès lors, man- « geons et buvons, car nous mourrons demain [2] ». S'il est vrai que l'homme n'ait qu'une vie temporelle, il faut dès lors qu'il se livre à cette vie tout entier, il faut qu'il vive exclusivement pour les choses qui passent, et qu'il recherche les jouissances de la terre, délicates ou grossières. « Il faut faire réflexion, ô mes amis », dit Socrate parlant comme saint Paul, « que si l'âme est immortelle, « elle réclame nos soins, non-seulement pour le temps « présent que nous nommons communément la vie, mais « encore pour toujours. Il s'exposerait à un grand péril, « celui qui la négligerait. Si la mort était la fin de tout « l'homme, il faut avouer que ce serait tout gain pour « les méchants d'être en mourant délivrés et de leur corps « et puis de leur méchanceté, en même temps que de

[1] *Matth.*, V, 12.

[2] *I Cor.*, XV, 14-32.

« leur âme. Mais, l'âme étant immortelle, il n'y a plus « d'autre moyen pour elle de se délivrer de ses maux, « sinon de devenir très-bonne et très-sage [1] ».

Le stoïcien pouvait se moquer de la douleur et jeter le défi à la mort ; son système était sublime, mais n'avait rien d'humain ; il obtenait l'estime, mais il n'était pas vrai. Nier la douleur, ce n'était pas la supprimer. On voulait, par la vertu, faire de l'homme un Dieu, un être se suffisant à lui-même, au lieu de l'élever jusqu'à Dieu par la vertu. « La vertu, disait Lactance, n'est pas le sou- « verain bien ; elle conduit au souverain bien et produit « le bonheur, mais elle ne l'est pas elle-même ; elle con- « siste essentiellement dans le travail et le combat ». Et Aristote avait déjà dit avant lui : « L'homme véritable- « ment vertueux supporte toute espèce de fortune avec « dignité... Il ne peut donc jamais être misérable, mais « il ne saurait non plus être heureux, lorsqu'il a par « exemple un sort tel que celui de Priam ». Avec le stoï- cisme nous retrouvons cet idéalisme faux, qui considère le monde réel comme une pure apparence et une forme vaine, tandis que la justice divine et l'ordre moral, comme tout ce qui est vraiment spirituel, tandis que l'idéal de bon aloi tend à devenir réel et veut trouver son expression et sa représentation dans le monde visible. Une rémunération finale assurée, l'harmonie rétablie dans l'autre vie seulement, il est vrai, mais enfin rétablie avec certitude entre l'idée et la réalité, entre la vie inté- rieure et extérieure de l'homme, entre l'action et ses

[1] *Phœd.*, p. 107.

suites, entre le mérite et le sort de chacun, voilà ce qu'il faut pour donner paix et satisfaction à l'esprit. Que cette harmonie doive se manifester un jour dans tout l'ensemble de la création et dans ses deux parties essentielles, l'esprit et la nature, nous en avons pour garants Dieu même et l'unité de sa vie divine et bienheureuse. S'il faut qu'elle règne dans l'univers, cette unité harmonieuse, il faut aussi qu'elle s'établisse dans l'homme, ce monde en petit, où les oppositions de la nature et de l'esprit sont conciliées par le lien de la vie ; il faut que, triomphant de la douleur, de la mort et du tombeau, l'homme devienne heureux en même temps qu'il est juste. Ici-bas, dans cette vie mortelle, la justice et le bonheur sont séparés ; le devoir est le chemin, le bonheur, la destination. « L'unique fin de l'homme, dit Bossuet, est « sa félicité ; trouver son bonheur où on le doit, c'est la « source de tout le bien, comme la source de tout le mal « consiste à le chercher où l'on ne doit pas ». La vertu, le devoir n'est donc autre chose que le vrai bonheur librement choisi ; car, pour ce qui est de désirer le bonheur, l'homme n'est pas libre, il le désire nécessairement. Dans cette vie où il ne peut ni ne doit être tout entier, le vrai bonheur se présente à l'homme sous la figure de la vertu, tandis que le vice, c'est-à-dire le malheur librement choisi, le trompe en revêtant les apparences du bonheur. « Continuez de rechercher ce que vous recher- « chez, dit saint Augustin, mais cherchez-le ailleurs ».

Ainsi la vertu est un bien, puisqu'elle conduit au bien suprême qui peut seul rendre l'homme heureux ; mais elle n'est pas le bien parfait, elle n'est pas la manifestation du souverain bien sous toutes ses faces. « Il est im-

« possible à l'homme d'agir de quelque manière que ce « soit, sans qu'il recherche son bonheur », dit Leibnitz [1]. Il le trouve dans la perfection [2] de sa nature, qu'aucune créature n'est en état de lui procurer; il vient, ce bonheur, de la même source d'où émane la vie, il est en Dieu, l'être infini, sans bornes. Dieu est donc le principe et l'objet de la vertu, il est la règle morale vivante elle-même, aussi bien que la source à laquelle l'homme puise à longs traits la félicité éternelle et infinie. En lui se concilie l'opposition entre la vertu et le bonheur qui ne font plus qu'un alors, car Dieu est la source et le principe de l'une et de l'autre. Il est le bien suprême; l'amour qu'on lui porte en cette vie prend le nom de vertu; la justice gardée et le devoir accompli s'appellent félicité dans l'autre vie; mais, dans les deux cas, c'est toujours le même Dieu. Le panthéisme, pour qui l'idéal ne devient jamais réel, ni la réalité un idéal, tient toujours séparés le bonheur et la vertu; le panthéisme, qui ne croit ni au Dieu vivant, la sainteté et tout ensemble la félicité même, ni en son Christ, doit nécessairement, en conséquence de son système, rejeter un état où cet antagonisme entre le bonheur et la vertu cesse en Dieu par Jésus-Christ.

C'est précisément cette espérance d'une belle et heureuse harmonie qui doit un jour régner entre l'intérieur et

[1] *Epist. ad div.*, p. 68.

[2] *In tantum unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. In Deo est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi.* S. Thom. *Summa theolog.* I, qu. XII, art. 1; I, II, qu. II, art. 7. Bonaventur. *in I, Sent. Dist.* I, art. 3, qu. II.

l'extérieur, entre le monde spirituel et la vie naturelle, entre la vérité morale et la manifestation physique, c'est cette espérance qui constitue la force impulsive de toute activité humaine légitime sur le terrain de la science et de la vie. Et qu'est-ce autre chose que l'art, sinon une anticipation de cet état de choses? En exposant l'idéal sous une forme visible, ne veut-il pas créer pour l'idéal, pour l'éternel et le spirituel, une expression dans le temps, dans l'espace et dans le monde périssable ? N'est-ce pas cette harmonie qui fait le charme qu'ont pour nous les chefs-d'œuvre de l'art ? Ne doit-il donc pas arriver un jour où la nature sera toute pénétrée de l'esprit, deviendra l'expression de l'esprit, où l'esprit, disposant à son gré de la vie naturelle gouvernée par lui , amènera la création tout entière à l'état d'une grande et sublime œuvre d'art?

Mais si l'immortalité est si solidement fondée sur la sagesse et la justice de Dieu, comme sur la nature de l'homme, d'où vient donc qu'on l'a niée?

L'humanité a toujours cru à une vie éternelle[1], et ceux

[1] Ce qui le prouve, c'est le respect que les peuples ont toujours témoigné pour leurs morts, respect qui donne la mesure de leur civilisation. C'est le même sentiment profond, quoique obscur, d'une seconde vie qui a créé tous ces honneurs et ces devoirs funèbres, si divers dans leurs formes que les différentes nations rendent à leurs morts. Les Egyptiens sont surtout recommandables par cette piété envers les morts, qui leur faisait conserver si soigneusement les corps de leurs ancêtres. Les lois de Solon avaient des imprécations contre les violateurs des tombeaux. La loi romaine mettait les sépulcres à l'abri de la profanation, en les couvrant d'une consécration religieuse : *Religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit.* Fest. *Percussos sepeliri, carnifex non vetat.* Quintil. *Declamat.* VI. *Dico etiam in isto supplicio mercedem funeris ac sepulturæ constitui nefas esse.* Cicer. *in Verr.*, V, 51.

qui la nient ne sauraient néanmoins citer un seul peuple chez lequel la notion d'une seconde vie ne se soit pas rencontrée, quoique altérée diversement et défigurée par toutes sortes de fantaisies bizarres, sensuelles et indécentes. « Si le consentement universel », dit à ce sujet Cicéron[1], est « la voix même de la nature, et si tous les « hommes de tous les temps et de tous les pays s'accordent « à admettre que tout ne finit pas à la mort, nous sommes « aussi obligés de croire la même chose ». On ne peut pas même dire que si l'homme s'est bercé de l'espoir d'une seconde et nouvelle vie après la mort, c'est parce qu'il s'est plu à transporter en imagination au-delà du tombeau cette plus grande somme de bonheur possible qu'il désire, et qu'il ne peut se procurer en cette vie. Car cette seconde vie, dans la croyance de tous les peuples, est aussi bien réservée au châtiment et au supplice qu'à la récompense et au bonheur ; les anciens mythes font mention d'un Tartare aussi bien que d'un Elysée[2].

[1] *Quæst. Tuscul.*, I, 15, Sénèque (*epistol.* CXVII) appelle cet accord une persuasion publique, *publicam persuasionem*. — Cf. Plutarq. *Consolat. ad Apoll.*, XXVII ; Homère, *Iliade*, III, 276 ; Hésiod. *Oper. et dies*, v. 154. — Pour les Egyptiens, voy. *Diodor.*, I, 91, et Roth, *Geschichte de Abendl. philosoph.*, I, p. 176 ; pour les Perses, Kleuker, *Zendav.*, 2e partie, p. 324 ; pour les Chinois, Rémusat, *Le livre des récompenses*, trad. du chinois, Paris, 1816, p. 6. — Voyez aussi Lücken, *Die traditionen des Menschengeschl.*, p. 407-440. Munster, 1856.

[2] Voici comment Virgile termine sa description des peines du Tartare :

Non, mihi si linguæ centum sint, oraque centum,
Ferrea vox, omnes scelerum comprendere formas,
Omnia pœnarum percurrere nomina possim.
Ænéid., VI, 625.

La vie à venir inspire peut-être encore plus de crainte que d'espérance à tout mortel ; écoutons sur ce sujet un grand poëte : « Mourir. — Dormir. — Dormir ! rêver « peut-être ; oui, voilà le grand obstacle. — Car de savoir « quels songes peuvent survenir dans ce sommeil de la « mort, après que nous nous sommes dépouillés de cette « enveloppe mortelle, c'est de quoi nous forcer à faire une « pause. Voilà la réflexion qui fait vivre si longtemps le « malheur; car quel homme voudrait supporter les traits « et les injures du temps, lorsqu'avec un poinçon il pour- « rait lui-même se procurer le repos ? Qui voudrait porter « tous les fardeaux de la vie, et suer, et gémir sous le « poids d'une laborieuse vie, si ce n'est que la crainte de « quelque avenir après la mort, cette contrée ignorée « dont nul voyageur ne revient, plonge la volonté dans « une affreuse perplexité et nous fait préférer de supporter « les maux que nous sentons, plutôt que de fuir vers « d'autres maux que nous ne connaissons pas [1] ? »

L'humanité, l'homme véritable, n'a jamais nié la vie future. Si un ou deux individus tout entiers plongés dans la vie sensuelle, absorbés dans le monde de la matière, de la corruption et de la mort, ont essayé de la nier, il ne faut pas que nous en soyons trop surpris. C'est de ceux-là qu'il a été dit : *Nomen habes quod vivas, sed mortuus es* [2]. Une pareille vie, vie tout entière vouée au néant, ne peut certainement pas avoir la prétention, ni même concevoir la possibilité de se continuer au-delà du tombeau.

[1] Schakspeare, *Hamlet*, act. III, sc. 1.

[2] *Apocalypse*, III, 1.

L'homme qui vit de cette vie mourrait nécessairement s'il ne portait en lui-même et par essence le germe de ses hautes destinées, dont il peut bien refouler le développement, mais qu'il ne saurait en aucune façon anéantir.

« Le corps retourne à la terre d'où il est sorti ; et l'es- « prit, à Dieu qui l'a donné ». Mais le corps sera-t-il éternellement poussière, et l'âme éternellement séparée de son corps ? L'âme est unie au corps d'une union intime et essentielle, ils ne forment tous les deux qu'un seul et même être : la séparation de l'âme et du corps est donc contraire à la nature de l'âme[1] ; de là vient cette crainte de la mort qui se trouve dans le cœur de tout homme, ce frisson d'épouvante qui nous saisit à l'heure fatale[2]. Mais, ce qui est contraire à la nature ne saurait toujours durer : c'est pourquoi l'âme ne saurait toujours rester séparée de son corps ; il faut donc qu'elle reprenne un jour ce vêtement de chair quitté pour un temps, et c'est alors seulement que son bonheur sera parfait. La mort règne sur nos

[1] *Licet anima humana per se possit subsistere* (comme pure forme), *non tamen per se habet speciem completam.* S. Thom., *De anima,* art. 1, ad 4. *Sicut corpus leve manet leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem. Summa theolog.,* I, qu. LXXVI, art. 1. — *Anima cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita.* Qu. XC, art. 4.

[2] *Et liberaret eos, qui timore mortis, per totam vitam obnoxii erant servituti. Hebr.,* II, 15. L'idée de sa mort future poursuit l'homme durant toute sa vie. Aussi la mort est-elle pour lui toute autre chose que pour l'animal. Celui-ci passe d'un instant à un autre sans savoir ce que c'est que mort et immortalité.

corps à cause du péché ; mais son règne ne sera pas éternel ; la mort finira par être vaincue et détruite ; ce qui est corruptible revêtira l'incorruptibilité, et ce qui est mortel, l'immortalité [1]. Lorsque nous parlons d'une réunion de l'âme avec son corps, nous n'entendons pas dire par là que le second corps se composera exactement des mêmes éléments matériels [2] que le premier ; car, déjà dès cette vie les éléments matériels, entraînés par un flux incessant, ne font que traverser le corps perpétuellement renouvelé. Ces éléments n'étaient notre corps qu'en tant que notre âme les pénétrait et les vivifiait. L'âme, au contraire, porte en elle-même son identité, laquelle détermine l'identité du corps. L'âme demeure après la mort du corps essentiellement la même ; ses puissances végétatives et sensitives, sources de la vie corporelle, ne sont ni éteintes ni anéanties, elles sommeillent seulement [3] ; de même que tout le corps de la plante, selon la profonde comparaison de l'Apôtre, sommeille dans le grain de froment semé. Le second corps, auquel l'âme doit s'unir, sera essentiellement le même que le premier, parce que l'âme est la forme du corps et son principe for-

[1] *I Cor.*, XV.

[2] *I Cor.*, XV, 35-38. « Mais, dira quelqu'un : Comment ressusciteront les morts? Avec quel corps reparaîtront-ils? — Insensé que vous êtes, ce que vous semez ne prend point vie, s'il ne meurt auparavant. Et quand vous semez, vous ne semez pas le corps qui doit naître, mais la graine seulement ; mais Dieu lui donne un corps comme il lui plaît ».

[3] *Corrupto conjuncto*, dit saint Thomas (*Summa theolog.*, I, qu. LXXVII, art. 8), *non manent hujusmodi potentiæ actu, sed virtute tantum manent in anima sicut in principio vel radice.*

mateur. La puissance formative du corps que l'âme aura porté sur la terre sommeillera en elle jusqu'au jour de la résurrection où elle se développera de nouveau effectivement, s'emparant pour reformer son corps de la matière qu'il lui plaira, puisque celle-ci est indéterminée [1].

C'est ainsi que la sagesse et la puissance de Dieu satisfont au plus intime désir de la nature humaine en faisant survivre l'âme au corps et revivre le corps lui-même. Dieu opère la résurrection par une force surnaturelle, mais en l'opérant il accomplit le désir de la nature [2]. Pleine satisfaction est ainsi accordée à la justice divine qui, dans l'autre vie, récompense ou punit tout l'homme [3]. Car c'est l'homme tout entier, corps et âme, qui souffre pour la justice, de même que c'est aussi l'homme tout entier qui se plonge dans la dépravation d'une vie sensuelle. C'est seulement après la résurrection que l'humanité entrera dans la plénitude de ses destinées, parce que l'âme séparée de son corps éprouve encore un désir, celui de se réunir à lui de nouveau.

Maintenant nous comprenons la dernière parole du

[1] Voyez la profonde théorie donnée par saint Thomas, *C. gent.*, IV, 81.

[2] *Resurrectio quantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animæ esse corpori unitam, sed sola virtute divina causatur.* Id. *l. c.* — Cette définition de la résurrection trouve son éclaircissement dans cette autre parole de saint Thomas : *Cæcus miraculose illuminatus naturaliter videt* (*Summa theolog.*, qu. LXXVII, art. 4, ad. 3).

« Celui qui travaille a droit à son salaire, c'est pourquoi on doit recevoir son salaire dans son âme et dans son corps », dit saint Thomas. (*IV, Dist.* XLIII, qu. I, art. 1.)

symbole de notre foi : *Je crois la résurrection de la chair et la vie éternelle.* La doctrine de la résurrection est le couronnement, le complément suprême de tout l'édifice doctrinal chrétien. C'est un mystère, mais c'est aussi la dernière et nécessaire conséquence de toute vraie anthropologie, c'est-à-dire fondée sur la raison et l'expérience ; c'est une opération de la grâce, et tout ensemble une aspiration et une tendance de notre nature. Là, et là seulement, se trouve la solution de toutes les énigmes de la vie, l'éclaircissement et l'explication de toutes les épreuves par lesquelles l'homme passe, la confirmation des pressentiments de tous les peuples. Qu'est-ce que l'homme ? pourquoi le créateur a-t-il réuni en lui une âme et un corps, un ange et un animal, dans une indissoluble unité ? Parce qu'il convenait de placer, sur la limite où se rencontrent l'esprit et la matière, le plus humble des esprits, celui qui occupe le dernier rang dans la hiérarchie de son ordre, en même temps que l'organisme corporel le plus parfait et le plus élevé, un être par conséquent dans lequel s'accomplît l'admirable et intime mariage de la nature et de l'esprit[1], dans lequel la nature spiritualisée devînt esprit et l'esprit pénétrât la nature en s'incorporant en elle. Il fallait une clef de voûte à ce grand édifice de la création où Dieu a réuni l'esprit et la matière, deux mondes qui chez l'homme se fondent dans la plus intime communauté de vie. L'homme est

[1] *Quam pulchre copulam Universi et microscosmum hominem in supremo sensibilis naturæ et infimo intelligibilis locavit Deus : connectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua.* Nicol. Cusan. *De Venat. sapient.* c. 32.

l'anneau vivant destiné à réunir l'ordre matériel et l'ordre spirituel ; c'est grâce à lui que tous les êtres s'échelonnent sans solution de continuité depuis le grain de sable jusqu'à l'ange que Dieu a placé le plus près de son trône. Dieu ne l'a donc pas seulement créé pour cet instant qui se nomme la vie terrestre ; il ne le laissera point périr ensuite entièrement, ni vivre seulement en qualité d'âme, c'est-à-dire comme un être incomplet. Il meurt, mais il ressuscitera et vivra comme le trait d'union vivant des deux grandes hiérarchies d'êtres créés de Dieu ; et c'est pourquoi il a été fait pour l'immortalité.

NOTES ADDITIONNELLES

DU CHAPITRE SEPTIÈME.

Sur la vie, sur la force vitale, voici ce que dit Liébig[1] :

« Les plantes vivent d'aliments qu'elles tirent de l'air, de l'eau et du sol. Ces matières sont inorganiques. L'acide carbonique, l'ammoniaque et l'eau, les acides sulfurique, phosphorique et silicique, les alcalis, les terres et les fers alcalins, voilà ce qui fournit aux formations vivantes leurs éléments. Le procédé du développement végétal est tout l'opposé du procédé inorganique. La nature inorganique est régie par la mécanique et la chimie. L'efflorescence des pierres, l'éboulement des montagnes ont pour cause les changements de température, l'action de l'eau et de l'air. Dès que la vie s'est éteinte, les corps organisés sont réduits par l'action chimique de l'oxigène aux combinaisons originelles qui avaient servi à former le corps. Mais, dans l'organisme vivant de la plante, l'air, l'oxygène et l'acide carbonique perdent leur caractère chimique, et n'exercent plus aucune influence, soit collectivement, soit par leur affinité propre. En dehors de la sphère des forces vives en activité dans les plantes, l'oxygène déploie ses affinités prépondérantes pour les éléments combustibles, pour le carbone, pour l'hydrogène ; dans l'intérieur des plantes, au contraire, il est séparé de l'eau, de l'acide carbonique, et rendu à l'air par les feuilles sous sa forme propre. Le procédé vital des plantes est donc tout l'opposé du procédé d'oxydation ; c'est un procédé de réduction. La bourre de coton, le sucre de lait, l'acide de la choucroute, choses bien différentes cependant, se composent d'après l'analyse chimique, de carbone, d'hydrogène et d'oxygène, et d'un nombre égal de parties. La composition chimique du sucre de canne et de la gomme est aussi la même exactement. La strichnine contient du carbone, de l'azote et les éléments de l'eau. Elle

[1] Chemische Briefe, I, page 356.

agit sur les corps vivants comme poison redoutable. Le quinine contient les mêmes éléments, et il agit sur l'organisme comme un remède salutaire. La caféine contient aussi les mêmes éléments, on en prend tous les jours dans le thé et le café sans produire aucun des effets du poison ni des remèdes. Il est totalement impossible d'attribuer les propriétés vénéneuses de la strichnine, médicales du quinine, nutritives de la caféine au carbone, à l'azote et aux éléments de l'eau. — Ainsi l'analyse chimique n'offre pas le moindre point d'appui pour apprécier ou pour expliquer les propriétés des compositions organiques.

« Une maison, dans ses parties principales, se compose chimiquement de cilicium, d'oxygène, d'aluminium, de calcium, d'un peu de fer, de plomb, de cuivre, de carbone et des éléments de l'eau. Si quelqu'un prétendait que la maison s'est construite d'elle-même par un jeu de forces physiques dont le concours fortuit aurait disposé ces divers éléments de manière à en faire une maison, s'il soutenait son dire en faisant voir qu'en effet il n'entre pas d'autres éléments que ceux-là dans la composition d'une maison, que l'affinité chimique leur a donné l'ordre, la cohésion et la solidité qu'ils ont, on lui répondrait par un sourire de pitié. Eh bien ! si nous considérons la structure de la moindre plante, nous verrons que les matériaux y sont disposés en formes dont l'élégance et la régularité surpasse tout ce que nous pouvons voir dans la construction de la plus belle maison. Il est vrai que nous ne voyons pas la force qui dompte les matériaux rebelles, et les contraint à se placer de manière à composer ces formes et cette ordonnance. Mais notre raison reconnaît qu'il y a dans tout corps vivant une cause active qui commande aux forces physico-chimiques de la matière, et s'en sert pour composer des formes qui ne s'aperçoivent jamais en dehors d'un corps organisé. Si certaines personnes nient l'existence dans les êtres organisés d'une force active particulière, et en attribuent la formation à l'action des forces inorganiques, qui cependant sont opposées à leur nature et combattent leurs lois, cette opinion vient du peu de connaissance qu'ils ont des forces inorganiques. Ils ne savent pas que toute composition chimique suppose non pas une, mais trois causes. C'est toujours la force formative de la cohésion ou de la cristallisation qui règle, avec la coopération de la chaleur, l'affinité chimique dans ses manifestations, et qui détermine la disposition du cristal ainsi que ses propriétés. Dans un corps vivant il y a une quatrième cause qui entre en action : celle qui domine la force de cohésion; celle qui distribue les éléments en des formes nouvelles donnant naissance à des propriétés nouvelles, formes et propriétés qui n'existent pas en dehors des corps organisés. S'il est vrai qu'il existe dans la nature inorganique une force de cohésion dont la fonction est de-

donner la forme, il ne l'est pas moins que dans tout organisme il y a une force toujours active qui annule et même retourne complétement l'efficacité de l'oxygène et des plus fortes attractions chimiques. Les forces chimiques agissent aussi dans l'organisme, mais sous l'influence de cette cause supérieure qui n'appartient pas à la chimie. C'est sous l'empire de cette cause et non pas d'eux-mêmes, que les éléments prennent leur place et vont composer l'urée, la taurine, etc. C'est pourquoi le chimiste peut, par sa volonté et son intelligence, obtenir aussi, même en dehors de l'organisme, des éléments de semblables compositions. Ces compositions, telles que l'urée, la taurine, la quinine, la caféine, ne possèdent pas de propriétés vitales, mais seulement des propriétés chimiques; elles se cristallisent. Mais jamais il ne sera donné à la chimie de produire dans son laboratoire une cellule, une fibre, un nerf, en un mot une partie quelconque de l'organisme, véritablement organisée et douée de qualités vitales. Quelqu'un qui a vu une seule fois du carbonate d'ammoniaque, du carbonate et du phosphate de chaux, du minerai de fer, tiendra dès lors pour entièrement impossible qu'un germe organisé, capable de développement, puisse se former de ces éléments sous l'action de la chaleur, de l'électricité ou de toute autre force physique ».

Citons encore un autre passage du même auteur[1], où le même sujet est plus complétement développé.

« Une connaissance insuffisante des forces organiques, voilà la seule raison qui fait que plusieurs nient l'existence d'une force particulière agissant dans les êtres organiques, et en attribuent la formation à l'efficacité des forces inorganiques, qui cependant sont opposées à la nature des organismes, et obéissent à des lois contraires..... Le chimiste peut produire dans son laboratoire une quantité de matières qui ne se voient pas ailleurs que dans les organismes des plantes ou des animaux. Il peut faire du sucre avec du bois, il peut composer la taurine et l'urée. Mais jamais le carbone, l'azote et les éléments de l'eau ne se réuniront d'eux-mêmes pour produire une composition chimique, à plus forte raison pour une formation organique. Les formations que ces Dilettanti appellent organiques, ne le sont point, elles sont chimiques, bien qu'elles contiennent les parties constitutives des formations organiques. La taurine est due à l'action des forces chimiques

[1] *Gazette générale d'Augsbourg*, 1856, n. 24.

et non point à celle des forces organiques. Il est clair comme le soleil que les forces chimiques agissent aussi dans les corps vivants. Oui, les forces chimiques agissent aussi dans l'organisme, mais sous l'influence d'un principe non chimique. C'est uniquement en vertu de ce principe dominant et non d'eux-mêmes que les éléments se rassemblent pour composer l'urée, la taurine, de la même manière que la volonté intelligente du chimiste sait les mettre en présence en dehors du corps vivant. Le chimiste peut de la sorte produire la quinine, la caféine et les autres compositions qui ne possèdent pas de propriétés vitales, mais seulement des propriétés chimiques, dont les molécules se disposent en cristaux, et dont une force inorganique détermine la forme et la figure. Ce qu'il ne pourra jamais faire, c'est une cellule, une fibre musculaire, un nerf, en un mot, une des parties réellement organiques et douées de propriétés vitales : voilà ce qui ne sortira jamais du laboratoire d'aucun chimiste.

« Les forces inorganiques ne peuvent donner que des produits inorganiques. Il y a dans tout corps vivant une force active supérieure dont les forces inorganiques sont les sujettes et les servantes ; c'est cette force qui produit la matière organique, d'une forme particulière différente de la forme cristalline et douée de propriétés vitales. Il y a cent ans, on croyait encore fermement que les poissons et les grenouilles naissaient spontanément de la vase des fleuves et des marais, que les plantes et les insectes de toute espèce pullulaient d'eux-mêmes dans les corps en putréfaction. Mais, dans tous les cas examinés, on a trouvé pour les plantes des germes et des semences, des œufs pour les animaux. Or, un œuf, une semence, viennent d'un organisme.

« Ces mêmes Dilettanti de l'histoire naturelle, ces mêmes enfants, pour mieux dire, dans la connaissance des lois de la nature, émettent la prétention de pouvoir expliquer l'origine et la formation de la pensée, et de fournir des éclaircissements sur la nature et l'essence de l'esprit humain. L'homme spirituel, disent-ils, est un produit des sens, le cerveau engendre la pensée par une transformation de substance. Lorsque nous dépouillons les conclusions de ces gens-là de tout leur clinquant et de tout leur fade verbiage, nous trouvons ceci au fond, savoir que nous ne marchons pas sans jambes, et que sans cerveau nous ne saurions penser. Mais les jambes sont mues par une force qui n'est ni chair ni jambe ; les jambes sont les instruments de cette force. Le cerveau, lui non plus, ne pense pas, mais il est l'organe (la condition) de la cause qui pense. L'œil ne voit pas la lumière, l'oreille n'entend pas la musique, mais ils sont les organes de perception des ondes lumineuses et sonores. L'homme spirituel n'est pas le produit de ses sens, mais les opérations des sens sont des produits

chez l'homme de la volonté intelligente. — Tout ce que nous savons se réduit à la triviale vérité qu'une tête sans cerveau ne pense ni ne sent.

« Les naturalistes ont fait abstraction de la force vitale pour établir jusqu'où la physique et la chimie pouvaient aller dans l'explication de la vie et de ses procédés ; là où elles ne suffisent plus, là intervient l'action d'un principe nouveau et inconnu, qui se trouve par cette méthode convenablement défini et déterminé d'assez près. Faute de connaître et de comprendre cette méthode d'élimination, plusieurs ont cru que les naturalistes niaient l'existence d'un principe vital, propre à la vie organique, tandis qu'ils cherchaient tout simplement à établir solidement les conditions physiques et chimiques de l'action de ce principe ».

Entendons maintenant M. de Quatrefages.

« Pour animer et parer la surface de notre globe, il fallait quelque chose de plus que la pesanteur et la force physico-chimique ; il fallait une force nouvelle qui engendrât des phénomènes nouveaux. Ce quelque chose, cette force, c'est la vie. Elle est tout simplement la cause inconnue d'un ensemble de phénomènes spéciaux et particuliers aux êtres vivants..... elle n'est pas de sa nature en opposition avec les forces physico-chimiques. C'est tout simplement une force qui vient s'ajouter à d'autres forces déjà reconnues et universellement acceptées, et qui, comme elles, se constate par ses effets. C'est elle qui, à côté et au-dessus des corps bruts, fait surgir les êtres organisés. L'organisation est par suite l'individualisation d'une quantité de matière, voilà les deux immenses phénomènes que la vie introduit à la surface du globe. L'organisation est le résultat et non la cause de la vie..... Dans l'être organisé, les forces physico-chimiques fonctionnent sous la domination de la vie, et en vue d'un résultat d'ensemble, voilà pourquoi les siècles l'ont respecté (le caractère essentiel de ces trois grandes divisions primordiales : les trois règnes minéral, végétal, animal), et pourquoi la science moderne, avec toutes ses ressources, n'a en définitive qu'à le confirmer ».

Berzélius pense de même [1] :

« L'essence du corps vivant, dit-il, n'est pas fondée sur les éléments inorganiques, mais sur quelque chose de tout autre. Ce quelque chose s'empare des éléments inorganiques com-

[1] Manuel de chimie.

muns à tous les corps vivants, et, par la disposition particulière qu'il leur donne, il en forme un résultat, un produit d'un caractère particulier, individuel. Ce quelque chose, que nous nommons force vitale, est complétement à part des éléments inorganiques, il n'est pas une de leurs propriétés originelles... Qu'est-il donc ? nous ne le savons pas. Une force, pour nous incompréhensible et étrangère à la nature morte, a un jour introduit *ce quelque chose* dans la masse inorganique, et cela non pas en opérant au hasard, mais en poursuivant à travers une étonnante diversité un but unique avec une admirable et souveraine sagesse ».

CHAPITRE VIII.

DIEU ET L'HOMME.

L'idée de Dieu, son universalité et sa nécessité. — Elle indique Dieu comme son origine. — La négation de Dieu est contraire à la nature de l'homme. — La religion comme application de l'idée de Dieu. — Elle établit un commerce entre Dieu et l'homme. — La prière comme expression de la religion. — La religion est une loi de l'humanité. — Le monothéisme, forme primitive de la religion. — Altération de l'idée de Dieu.

Qu'est-ce que Dieu? Qu'est-ce que l'homme? Telles sont les questions qui nous ont occupé dans les chapitres précédents. En remontant d'anneau en anneau la chaîne des êtres visibles, contingents, finis, nous sommes arrivé à un dernier principe nécessaire duquel est sorti tout ce qui existe, duquel dépend toute la création, — Dieu. En parcourant du regard cette création avec l'immense richesse de ses moyens et l'infinie variété de ses formes, de ses figures et de ses œuvres, cette grande échelle des êtres qui monte sans interruption du plus infime au plus élevé, l'homme nous est apparu comme le couronnement du monde visible, résumant en lui-même, dans leur plus haute perfection, tous les moyens, toutes les forces et toutes les énergies des êtres inférieurs; l'homme qui, par sa nature corporelle, est du monde visible, et qui appartient, par son esprit, à un monde supérieur invisible; l'homme, en qui reluit un rayon de l'intelligence divine,

qui fait de lui, plus que de toute autre créature terrestre, la véritable image de Dieu.

Là ne se termine pas notre tâche. Dieu et le monde, le Créateur et la créature, l'Esprit infini et l'esprit fini sont-ils donc séparés pour toujours et par un éternel et infranchissable abîme? Certainement non. Comme nous l'avons vu, Dieu ne s'est pas contenté de créer le monde pour ne plus s'en occuper désormais; au contraire, il le conserve, il le gouverne, il veille partout sur sa créature, il est constamment présent en elle, d'une présence efficace quoique invisible. Et puis, n'y a-t-il pas aussi dans la créature un besoin pressant de Dieu; n'aspire-t-elle pas à s'élancer vers ce principe de son existence, vers cette source de sa vie et de son bonheur, à saisir la main qu'il lui tend, à entrer en commerce avec lui, à contracter avec lui une société, une union intime?

Cela n'est pas douteux. Pour l'esprit intelligent, il n'existe pas de connaissance pleine ni d'entière satisfaction, tant qu'il n'a pas trouvé le principe de toute vérité et la fin de toute chose. Il n'y a pas de repos pour le cœur de l'homme avant qu'il soit sorti du temps et du changement, comme dit Bossuet, pour entrer dans le sein de Celui qui, toujours égal à lui-même et immuable, demeure en dehors et au-dessus de ce torrent du temps et des choses finies et bornées; en un mot, avant qu'il repose en Dieu, en qui il trouve tout ensemble et la vérité et la vie.

Posons-nous donc cette question : Y a-t-il pour l'homme un rapport avec Dieu, et quel est ce rapport?

Qu'est-ce que cela veut dire, être homme? Quel est le propre de sa nature, le caractère distinctif de son essence?

C'est la pensée de son esprit, c'est la libre détermination de sa volonté. Et quelle est la plus profonde de ses pensées, la plus puissante, celle qui émeut toute son âme ? La pensée la plus profonde de son esprit, le sentiment le plus puissant de son cœur, le but immuable et jamais dépassé de ses aspirations, c'est la pensée de l'Eternel, de l'Infini. Or, cet Eternel, cet Infini, pour le désigner par un seul mot, c'est Dieu [1].

Tout mon être, dit le P. Gratry [2], *tend et aspire à quelque chose de plus grand et de meilleur que moi ; et non-seulement il y aspire maintenant, mais on voit bien qu'il y aspirera toujours ; c'est-à-dire qu'il aspire toujours à quelque chose de plus grand que toute grandeur donnée. Mais, quelque chose de plus grand que toute grandeur donnée ou assignable, c'est l'infini. Ainsi, ma vie est une tendance vers l'infini. C'est précisément parce qu'il est fini et imparfait, que mon être se sent attiré vers l'Etre infini et parfait, par le centre même de son être et par la racine de sa vie.* Ce n'est là, du reste, que ce que dit Aristote, lorsqu'il parle du premier moteur immobile qui meut toute chose par son attrait, l'attrait du désirable et de l'intelligible [3].

[1] *Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum.* S. Thom., *Summa theolog.*, I, qu. XII, art. 1. *Cognoscere Deum in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum Deus est hominis beatitudo. Id. loc. cit.*, qu. II, art. 1. — Cf. Thomassin, *Dogm. theolog., De Deo*, l. I, I seq.

[2] *De la connaissance de Dieu*, t. I, p. 370.

[3] *Métaphys.*, XII, 7 : κινεῖ ὡς ἐρώμενον.

« Chez tous les hommes », dit le rhéteur païen Dion Chrysostome [1], « se trouve un grand désir de révérer « les dieux et de les adorer. Comme des enfants arrachés « des bras de leur mère éprouvent un désir inexprimable « de la revoir, de l'embrasser, tendent souvent leurs « mains vers elle et en gardent le souvenir jusque dans « leurs rêves, ainsi l'homme ne peut se défaire de l'idée « qu'il y a des dieux, ni du désir de les voir et d'habiter « en leur société ».

Cet attrait de l'âme pour Dieu est un fait ; c'est une loi du monde moral, de même que l'attraction universelle en est une du monde physique. Cette pensée de l'Eternel, de l'Infini, vous la portez en vous, mais vous ne la tenez pas de votre fond. Vous ne l'avez pas produite arbitrairement, car vous n'êtes pas éternel, vous n'êtes pas infini. Ce qui est temporel ne peut produire l'éternel, ni ce qui est fini engendrer l'infini. Cependant vous portez en vous l'idée de l'infini. D'où vient-elle ? L'avez-vous acquise en méditant sur le monde extérieur, sur la nature qui vous environne, sur l'histoire du monde et de l'humanité ? Elle ne peut vous venir de cela seul. L'histoire commence avec le temps et s'accomplit dans le temps ; elle ne peut donc vous montrer en elle l'éternité. Et la nature qui vous entoure des merveilles de sa puissance et de sa beauté, l'Océan avec ses vagues mugissantes, le ciel avec ses millions d'étoiles que vous voyez sur votre tête, la nature, elle aussi, est finie ; sa grandeur connaît une limite ; l'océan a ses rivages, et le nombre des étoiles est

[1] *Oratio de Dei cognitione.*

compté. Tout, dit la sainte Ecriture, a été créé avec nombre, poids et mesure[1]. Vous ne sauriez donc rien trouver dans la nature qui soit sans nombre, sans mesure, sans poids : ne cherchez pas l'infini dans le fini.

Sous ce rapport, du moins, Lalande a certainement raison lorsqu'il dit qu'il a scruté tout le ciel et qu'il n'y a pas trouvé Dieu. C'est tout simple, puisqu'il négligeait de le chercher là où il aurait dû avant tout le chercher, dans le fond de son propre cœur[2]. Il oubliait cette lumière intérieure, qui est un reflet de la lumière éternelle, et que chacun porte en soi; il ne s'en servait pas pour porter la clarté dans les ténèbres de la création, et cependant, elle rayonne sur les œuvres de Dieu, et rend ainsi visible l'éternelle pensée de Dieu. Il y a une parole très-connue de la sainte Ecriture qui trouve encore ici sa place : *Le royaume de Dieu est en vous*[3]. Il en est de même de celle-ci : *La lumière de ta face est imprimée sur nous.* C'est après être descendu dans les profondeurs de sa propre nature et de sa conscience, que l'homme s'élève

[1] *Sagesse*, XI, 21.

[2] On pourrait dire tout aussi bien : J'ai parcouru l'univers matériel et je n'ai pas trouvé le point mathématique. L'œil du corps ne voit que le composé, c'est l'esprit qui voit le simple, qui connaît Dieu. (*Rom.*, I, 20.)

[3] Luc, XVII, 21; *Ps.*, IV, 7. — Cf. Greg. Nyssen., *Orat.* 6, *de Beatitud.* — *Præcipuum et principale speculum ad videndum Deum est animus rationalis inveniens seipsum. Si enim invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, ubi, quæso, quam in ejus imagine cognitionis ejus vestigia expressius impressa inveniuntur? Tergat ergo speculum suum, mundet spiritum suum, quisquis sitit videre Deumsuum.* (Bernard., *De domo interior.*, c. 12.)

sur les hauteurs de la connaissance de Dieu [1]. Nous portons donc en nous-mêmes un rayon de l'immense lumière qui est Dieu, en même temps que l'attrait de l'infini ou de Dieu, et c'est pour cela que nous comprenons ce que l'on nous dit de Dieu, que nous cherchons Dieu en tout et partout, même à notre insu, et que nous commençons à trouver le repos lorsque nous nous reposons en lui.

L'idée de Dieu est dans l'homme, c'est un fait incontestable ; elle y est indépendamment de sa volonté. Il la trouve en lui-même dès le premier réveil de sa conscience. A peine son regard s'est-il ouvert d'abord sur le monde extérieur, puis sur lui-même, qu'il se dirige spontanément vers Dieu.

« Depuis le commencement du monde », dit Tertullien [2], « l'homme connaît l'existence de Dieu en même temps « que celle du monde ». « Et j'écoutais Dieu », dit saint Augustin [3], « comme on écoute dans le calme du cœur, « et j'aurais plutôt douté de ma propre existence que de « la vérité qui s'échappe de la création comme un rayon « de lumière ». « Où se trouve-t-il un peuple, où voit-on « des hommes », dit Cicéron [4], « qui ne possèdent, même « avant tout enseignement, une certaine notion de Dieu, « notion innée sans laquelle nous ne comprendrions

[1] Aristote (*De cœlo*, I, 3) dit : Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν. — (Cicér., *De natur. Deor.*, I, 16) : *Solus Epicurus vidit esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura.*

[2] *C. Marcion.*, I, 13.

[3] *Confess.*, I, 10.

[4] *De natur. Deor*

« même pas ce que l'on nous dirait de Dieu [1] ». « La con-« naissance de la divinité », selon Clément d'Alexandrie [2], « est à la portée de tous les hommes, et tous, bon gré « mal gré, savent qu'il y a un Dieu ». « Il en est de la « connaissance de Dieu comme de la loi naturelle », dit Origène [3], « elle est imprimée dans tous les cœurs ». « Grâce à l'inspiration de sa propre nature et à la lumière « de Dieu même qui l'éclaire, tout homme connaît l'exis-« tence de Dieu », dit aussi Eusèbe [4].

L'idée de Dieu dans l'homme est profonde, puissante, ineffaçable ; elle est l'œil de l'homme intérieur, l'âme de son âme, selon l'expression d'un sage indien, et sans elle l'âme est morte. Elle est innée, elle ne vient pas du dehors ; d'où vient-elle ? Il n'y a qu'une réponse possible. Elle vient de Dieu même. Descartes [5] dit avec raison à ce sujet : Par cela seul que nous portons l'idée de Dieu dans notre esprit fini et borné, qu'elle y est comme une de nos idées primitives, et qu'elle fait comme partie de l'essence de notre nature raisonnable, nous devons nécessairement conclure à l'existence de Dieu, qui, par cette idée, nous parle sans cesse un mystérieux langage. Ce sont là comme les traces des mains qui ont créé les âmes,

[1] *Anticipationem quamdam Deorum, quam appellat* πρόληψιν *Epicurus, i. e. anteceptam animo rei quamdam informationem.*

[2] *Admonit. ad gentes*, c. 6.

[3] *Cont. Cels.*, I, 5.

[4] *Prepar. evang.*, II, 5.

[5] *Médit.*

c'est un souvenir que l'esprit conserve de sa patrie, un retentissement de la parole que Dieu a prononcée pour appeler les esprits au premier jour de leur existence, parole que l'esprit de l'homme a entendue et qu'il ne peut oublier : « Que l'homme soit fait à la ressemblance « de Dieu [1] » ; c'est la parole que le Créateur a imprimée sur le front de tout esprit créé, le nom que l'homme a reçu le jour de sa création, le sceau de sa grandeur, le diadème de la royauté qu'il exerce sur la terre, comme étant l'immortelle image de Dieu.

Si la prérogative qu'il possède d'être l'image de Dieu fait la grandeur de l'homme, elle constitue aussi la marque de sa honte, le signe de Caïn, de sa réprobation. L'idée de Dieu est le juge de l'homme ; c'est un tribunal toujours debout dans sa conscience. Toute révolte de l'homme contre Dieu est nécessairement aussi une révolte de l'homme contre sa propre nature, dans laquelle le nom de Dieu se trouve écrit en caractères ineffaçables. L'homme peut bien s'éloigner de Dieu, mais trouver le repos ailleurs qu'en lui, il ne le peut. La pensée qu'il a de Dieu rend son cœur inquiet et son âme anxieuse, jusqu'à ce qu'il repose en lui. Mais, avant d'aller plus loin, nous devons réfuter encore une objection. Si l'idée de Dieu est si profondément enracinée dans l'homme, pourrait-on dire, comment se fait-il qu'il se rencontre des hommes qui nient Dieu? Ne semble-t-il pas que cela détruise ce que nous avons dit jusqu'ici? Effectivement; mais ce n'est qu'une apparence fausse.

[1] *Genes*, I, 26.

En réalité, ce fait démontre justement le contraire. Comment cela?

Toute proposition que nous énonçons contient un jugement de notre raison. Le jugement lui-même est affirmatif ou négatif; par exemple, Dieu existe, Dieu n'existe pas. Eh bien! pour que la raison puisse prononcer un jugement, qu'est-ce qui est nécessairement exigé? Elle doit avoir une idée, une notion de la chose dont elle juge. L'aveugle, par exemple, ne peut juger de la couleur de cette muraille, ni dire si elle est rouge ou bleue; car il n'a aucune idée d'une couleur quelconque. Dans le cas qui nous occupe, lorsque l'incrédule dit : Dieu n'existe pas, il faut nécessairement qu'il ait à la fois une notion de l'existence et une certaine idée de Dieu. Mais l'homme ne s'est pas créé lui-même; l'idée qu'il a de Dieu, il ne l'a trouvée ni en lui-même, ni dans le monde extérieur; il l'a donc reçue de Dieu. Car l'idée de Dieu n'est pas une conception accidentelle, isolée, c'est une idée universelle, primitive, nécessaire. Donc, Dieu existe, puisque l'homme a l'idée de Dieu. L'incrédule qui dit : Dieu n'existe pas, partage donc avec le genre humain l'idée de Dieu, et il a besoin de se faire violence pour nier la réalité de Dieu : peine perdue, vains efforts, car il entre en lutte contre l'entraînement, le besoin pressant, la loi impérieuse de sa propre nature; il entre en lutte contre la voix unanime de l'humanité. Aussi saint Augustin appelle-t-il l'athée « une espèce d'hommes rare, *rarum hominum genus*[1] ». Donc Dieu existe, puisque c'est de Dieu

[1] *In Ps.* LII.

que l'athée tient l'idée qu'il a de la divinité [1]. Il prouve donc l'existence de Dieu par cela même qu'il la nie. Le *oui* précède toujours le *non*, et la vérité préexiste à l'erreur qui la nie.

Ainsi, par cette idée de Dieu déposée dans la poitrine de l'homme, le ciel s'est incliné vers la terre, et l'éternité a trouvé un reflet d'elle-même dans le temps; l'infini, son image dans le fini. De même qu'un soleil unique fait briller son image dans des millions de gouttes de rosée, ainsi Dieu envoie son idée à des millions d'esprits. Avec cette même idée de Dieu, l'homme porte en lui quelque chose de céleste et d'éternel, nous pourrions dire le ciel et l'éternité même [2].

L'idée de Dieu est la vie, l'âme de l'âme. Elle ne peut donc demeurer morte et inféconde dans l'âme. Elle vit, elle pousse, elle se développe et s'élève; c'est un germe qui tend à devenir fleur. La fleur qui sort de l'idée divine, celle que le céleste Jardinier, selon l'expression de saint Augustin, a semée dans l'âme humaine, c'est la religion [3].

[1] « Ainsi l'athée, pour nier Dieu, le suppose ». De Maistre, *Soir.*, II, p. 111. —*In quantum falsum corruptio est veri, in tantum præcedat necesse est veritas falsum.* Tertull., *C. Marc*, IV, 4.

[2] *Existit ille a Deo Delphis præcepta cognitio, ut ipsa se mens cognoscat, conjunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio completur.* Cicer. *Qui. Tuscul.*, V, 25.

[3] Le mot *religion* est dérivé, selon Cicéron, de *relegere* (*qui omnia quæ ad cultum Dei pertinerent, diligenter pertractarent, et tanquam relegerent. De natur. Deor.*, II, 28.) Selon Lactance (*Inst. div.*, IV, 28), il viendrait de *religare*, relier l'homme à Dieu; selon saint Augustin (*Cité de Dieu*, X, 3), de *religere;* selon Aulu-Gelle (*Nuit. act.*, IV, 9), de *relinquere*, racine qui exprime le côté ascétique. — *Religio est modus Deum cognoscendi et colendi.* S. Thom., II, II, qu. LXXXI, art. 2.

Il est naturel que la religion s'épanouisse dans l'esprit de l'homme, dès qu'il s'aperçoit de la présence en lui de cette idée divine, dès qu'il en prend conscience ; ce qui a lieu aux premières lueurs du développement intellectuel. Aussi l'homme est religieux dès l'enfance ; c'est à peine s'il a besoin d'un autre maître que la nature. Dès que sa bouche a prononcé le nom de Dieu, déjà ses mains se joignent d'elles-mêmes pour prier. Le sentiment religieux se montre partout dans le jeune âge, quand un entourage irréligieux n'a pas empoisonné un jeune cœur ; c'est la voix de la nature humaine elle-même, sortant pure et sincère du cœur de l'enfant. « Il n'y a que l'insensé », selon la remarque de saint Augustin[1], « qui dise en son « cœur : Il n'y a pas de Dieu ». Ils sont corrompus et abominables dans leurs voies, c'est-à-dire que leur excessif amour du monde ne laisse plus de place en leur cœur à l'amour de Dieu. Ce sont les passions qui corrompent l'âme et qui l'aveuglent, au point que l'insensé dit en son cœur : Il n'y a point de Dieu. Lorsque l'atmosphère morale d'une famille est viciée par l'impiété, la religion naissante se flétrit dans l'âme de l'enfant, sous cette pernicieuse influence, comme les germes encore tendres se dessèchent et meurent exposés au souffle glacial de l'hiver. Dès que la pensée de Dieu se développe dans l'esprit, la religion en est la conséquence naturelle. Pourquoi ? C'est que Dieu s'incline vers l'homme et l'appelle ; et cet appel divin, nous l'entendons en nous à chaque instant ; nous l'entendons de plus en plus fort à mesure que nous pré-

[1] *Ps.* LXXV.

tons une attention plus soutenue à la voix intérieure qui l'exprime ; il n'est jamais plus pressant et plus fort qu'aux heures solitaires et tranquilles, ou que dans les jours pénibles et sombres de l'existence. Quoique les étoiles soient toujours au ciel, nous ne les voyons néanmoins que lorsqu'il fait nuit. Quand le malheur a étendu son voile sombre sur la vie de l'homme, c'est alors qu'il cherche et qu'il voit les étoiles de l'éternité.

Et que dit-elle en vous, cette voix ? Elle crie comme au jour de la création : *Tu es à moi*[1]*;* tu es ma créature, mon fils, ma ressemblance ! — Et l'esprit de l'homme ne répondra pas, il restera sourd à cet appel de Dieu ? Lorsque vous tenez votre enfant dans vos bras, que vous plongez votre regard dans ses yeux limpides, et que dans ses traits vous retrouvez vos traits, vous vous écriez avec émotion : Tu es à moi, mon enfant, ma vivante image. Que vous répond votre enfant? quelles sont les premières paroles qu'il bégaie ? Je suis à toi, je suis ton enfant ; tu es mon père, répond-il, ou tu es ma mère ; et il vous tend les bras avec reconnaissance. Jusque-là vous aviez tout donné à votre enfant sans rien recevoir de lui : vie, nourriture, tout enfin. C'était un contrat unilatéral; mais la réponse de l'enfant rend le contrat réciproque et parfait. L'enfant a donné aussi du sien. Il donne sa parole en vous appelant son père et sa mère ; il donne son esprit en vous reconnaissant pour son père et sa mère ; il donne son cœur en vous aimant comme son père et sa mère.

Et lorsque, s'éveillant à la conscience de lui-même,

[1] *Isai.*, XLIII, 1.

l'homme, qui repose dans l'ample sein de la création de Dieu, et comme sur le cœur du Père céleste, lorsqu'il entend sa voix qui lui dit : Tu es mon fils, mon image, alors l'homme, lui aussi, répond ; il répond, l'âme pleine de joie : Oui, mon Dieu, je suis à toi, je suis ton enfant. Tu es mon Père, mon Seigneur et mon Dieu. A partir de ce moment, le contrat est parfait entre Dieu et l'homme. Dieu, de son côté, t'a donné du sien, ô homme ! c'est-à-dire la vie et tout ce que tu as, et tout ce que tu es ; et toi, de ton côté, tu lui donnes du tien. Mais que possèdes-tu en propre que tu puisses lui donner ? Ta richesse ? on peut te l'enlever ; ton corps ? on peut le charger de chaînes et même le tuer ; mais tu as trois choses qui t'appartiennent en toute propriété, et que nul ne peut t'enlever : ton esprit, ton cœur, ta parole, dans laquelle l'esprit et le cœur se manifestent. Tu lui donnes ton esprit en le reconnaissant, en ayant foi en lui ; tu lui donnes ton cœur en l'aimant ; tu lui donnes ta parole en le priant. Foi, amour, prière, qu'est-ce que cela ? A la place de foi, amour, prière, mettons dogme, morale, sacrement, et nous avons l'essence, l'idée même de la religion.

Le rapport de la créature avec Dieu, comme avec son principe et sa fin, rapport essentiel et qu'implique l'idée même de créature, ce rapport fonde la religion en soi, comme loi fondamentale et condition nécessaire de tous les êtres finis. La reconnaissance et l'aveu de cette relation et de cette dépendance fondamentale par l'esprit intelligent et libre, voilà proprement ce qu'est la religion[1].

[1] *Religio materialiter, religio formaliter sumpta.*

La religion est donc la conséquence nécessaire de l'idée de Dieu, et l'esprit de l'homme est en possession de l'idée de Dieu d'une manière nécessaire et indestructible. Donc la religion aussi est nécessaire ; elle forme la manifestation la plus immédiate de la nature humaine. Ainsi, quand même Dieu ne se serait pas révélé à l'homme, quand même il n'aurait point, par la révélation, fondé la religion positive, la religion serait encore la voix de l'humanité, l'esprit de l'homme se tournerait encore vers Dieu, son cœur soupirerait après lui avec l'assistance de ce même Dieu qui soutient et élève en haut la nature. La révélation et la tradition, qui ne sont pas pour l'homme le moyen unique et exclusif de connaître Dieu, ne sont pas davantage l'unique fondement de la religion. La religion positive suppose au contraire la religion naturelle, tout au moins comme capacité de recevoir la religion positive, comme pierre d'attente pour l'œuvre de la révélation et de la religion révélée. Elles ne sont nullement en contradiction, pas plus que la nature et la grâce, que le livre de la création et le livre de la sainte Ecriture, que la loi du Sinaï et la loi gravée par la nature dans le cœur de l'homme[1] ; elles diffèrent seulement entre elles comme diffèrent un degré plus élevé et un degré moins élevé dans l'adoration et le culte de Dieu.

Les anciens nous parlent d'une mystérieuse statue de Memnon, qui était dans les déserts de Libye. Voyez-la silencieuse et muette au milieu de cette vaste et uniforme

[1] La religion est positive de fait, mais non pas de nécessité. Cf. Suarès, *De gratia*, *Prolegom.* IV ; *Thes. contr. traditionalism.* II, III, *dat.* 11 *Junii* 1855.

solitude; mais voici que le soleil se lève sur le lointain horizon du désert; son premier rayon tombe sur la statue, et des sons mystérieux résonnent à l'intérieur. Tel est le cœur de l'homme. La création n'est pour lui qu'un désert muet et morne; mais tout à coup un rayon part de cet océan de lumière qui est Dieu, le soleil matinal de l'éternité luit sur la face de l'homme, et une harmonie divine chante dans son âme : Notre Père, qui êtes aux cieux! L'homme prie.

Qu'est-ce donc que la prière ? Prier, c'est, pour l'esprit, aspirer la lumière, c'est faire comme la fleur qui boit la lumière du soleil. Prier, c'est respirer l'air vital qui convient à l'âme ; prier, c'est la fête du cœur, c'est le festin spirituel de l'homme ; prier, c'est la poésie de l'éternité. Hegel dit très-bien : « Tous les peuples ont toujours « regardé la religion comme l'honneur de leur vie et pour « ainsi dire comme le dimanche parmi les jours de leur « existence. Tout ce qui éveille en nous le doute et le « trouble, tous les soucis, toutes les sollicitudes, tous ces « intérêts d'un jour, laissons tout cela sur la plage du « temps, montons en esprit sur la montagne de l'éternité, « alors les misères et les étroitesses de ce plat pays de la « vie présente nous apparaîtront dans un lointain qui ne « troublera plus la sérénité de notre âme, alors la dure réa- « lité de l'existence actuelle ne nous semblera plus qu'une « apparence, qu'une ombre propre encore à relever plu- « tôt qu'à affaiblir les clartés de cette pure et lumineuse « région. Dans cette région de l'esprit coulent les eaux « profondes de l'oubli où Psyché (l'âme) s'abreuve, et les « ténèbres de cette vie y sont vues, ainsi qu'il convient, « comme un simple contour d'ombre servant à relever la

« lumière éternelle ». Le corps a ses sensations; le cœur, ses sentiments; la volonté, ses désirs; l'esprit, sa pensée ; mais, au-dessus des sensations du corps, des sentiments du cœur, des désirs de la volonté, de la pensée de l'esprit, il y a quelque chose encore, la prière. La prière embrasse tout l'homme, toutes les facultés de l'âme se réunissent dans la prière, dans la prière s'ouvrent et débordent toutes les sources de l'homme intérieur. C'est pourquoi il n'y a pas de moyen de culture intellectuelle plus universel, plus grand et plus efficace que la religion. Elle seule donne la possibilité d'une culture harmonique en développant d'une manière égale, l'esprit, le cœur et la volonté. La prière est un acte de l'homme tout entier, c'est aussi son acte le plus élevé, sa vie proprement dite, sa vie la plus vivante, c'est un feu sacré qui purifie toute sa vie, une pure lumière qui éclaire toute sa conduite, c'est le fondement et le centre de gravité de tout son être. Qui ne prie pas, ne vit point, il ne fait que végéter ; qui prie mal, vit mal. Une âme aurait beau être pourvue des plus riches dons, si elle ne prie point, elle est comme la face humaine lorsqu'elle n'est plus illuminée par le sens de la vue. La pierre ne se meut point, elle est plus bas que la plante ; la plante ne sent point, elle est plus bas que l'animal ; l'animal ne pense point, il est plus bas que l'homme ; et l'homme qui ne prie pas est plus bas que celui qui prie. Avec tout son esprit, le savant qui ne prie pas est infiniment plus bas que la pauvre femme qui prie. La prière est le degré le plus haut qu'une intelligence créée puisse atteindre, la prière l'élève en haut tout près de Dieu, elle la place dans le courant des ondes éternelles. On peut le dire hardiment, si l'homme sent,

s'il pense, s'il existe, c'est uniquement pour prier. « Ceux « là seuls veillent, ô mon Dieu ! qui pensent à vous et « qui vous aiment », dit Joubert. « Tous les autres sont « endormis ; ils font des rêves et s'attachent à des fan- « tômes [1] ».

Car pourquoi l'homme existe-t-il ? Il vit dans le temps ; mais le temps est un torrent qui l'emporte dans l'océan de l'éternité. Eh bien ! se plonger dans l'éternité, qu'est-ce autre chose que prier? Lorsque la vérité connue transporte l'esprit, lorsque l'amour entraîne le cœur, lorsque l'intelligence du Très-Haut ravit l'esprit aussi haut qu'il lui est donné de prendre son essor, lorsque l'amour de l'Infini émeut le cœur infiniment et d'une manière inexprimable, alors vous étendez les bras pour embrasser ce quelque chose d'inexprimable, c'est-à-dire que vous priez. L'homme prie par l'impulsion de sa propre nature. Dieu n'eût pas fait une obligation de la prière, que l'homme prierait encore. La sophistique de l'impiété a beau me dire : Pourquoi pries-tu ? C'est peine inutile ; entre Dieu et toi il y a un abîme que ta prière ne peut franchir ; malgré tout mon cœur prie. C'est en vain que l'homme dit encore : Pourquoi pries-tu ? Dieu est trop grand pour faire attention à toi, ver de terre, à toi atome perdu dans l'immense univers; malgré tout mon cœur prie.

Je crois, que dis-je? je sais que Dieu me regarde, que Dieu m'écoute, et cela parce que je suis petit, parce que je suis petit devant lui. Pourquoi cela ?

Voici un petit enfant malade qui vous demande un

[1] Ceux qui n'ont pas été dévots, n'ont jamais eu l'âme assez tendre, dit le même. (*Pensées et Maximes,* p. 105, 107.)

morceau de pain, le lui refuserez-vous? Non, vous lui donnerez plus qu'il ne vous demande. Si le petit oiseau qui vient voltiger l'hiver à votre fenêtre, pouvait parler et vous dire: Donne-moi une miette de ta table, répondriez-vous non à ce pauvre petit oiseau? Que le ver qui se tord à vos pieds dans la poussière, vienne, par impossible, à vous dire : O homme, ne m'écrase pas, tu es si grand, si fort, et moi je ne suis qu'un misérable petit ver de terre, comme vous serez saisi de compassion pour cette infime créature! Eh bien! aux yeux de Dieu, vous êtes cet enfant malade, ce ver de terre en apparence délaissé, et vous l'infiniment petit, vous adressez votre prière à l'infiniment grand qui prend pitié de vous-même en raison de son infinie bonté et de votre infinie misère [1]. Car la compassion croît en proportion de la faiblesse. « On ne « peut supposer », dit Sénèque [2], « que toute l'humanité se « fût égarée au point d'invoquer partout la divinité, si elle « n'avait la certitude que la divinité accorde de grands « bienfaits, et en temps convenable à ceux qui la prient ».

Aux meilleures époques des peuples classiques, la prière occupait une place importante dans la vie tant publique que privée. Elle était inséparable, non-seulement des cérémonies religieuses, mais de tous les actes importants et même de toutes les actions journalières et communes. De là vient que la langue grecque et la langue latine sont si riches en expressions pour signifier la prière [3]. Chez les

Thom., l. c, qu. XXI, art. 3.

[2] *De beneficiis*, IV, 4.

[3] *Preces, precatio, comprecatio, carmen, salutatio, adoratio, invocatio, supplicatio*; ἀρά, εὐχή, λιτή, εὐχαριστία, προσῳδός, προστροπή, κ. τ. λ. — Cf. Lassaulx, *Etudes sur l'antiquité classique.*

Grecs, toutes les réunions publiques, toutes les campagnes, tous les combats, tous les jeux, jusqu'à ceux du théâtre, s'ouvraient par la prière. Xénophane[1] dit : « Au « commencement des repas, c'est le devoir de tout « homme sage de louer Dieu, de lui rendre des actions « de grâces avec un cœur pur, et de le prier de nous ac« corder la force qui nous est nécessaire pour faire le « bien ». Nous trouvons pareillement la pratique de la prière mêlée à tous les exercices de la vie privée et publique chez les Romains. Valère Maxime nous apprend de Scipion l'Africain, que jamais il n'entreprit quoi que ce soit d'important sans avoir auparavant prié quelque temps dans la chapelle de Jupiter *Stator urbis et imperii*. Avec l'oubli et la désuétude de la prière marche parallèlement chez ces deux peuples, la décadence politique et morale. « Ce qu'un homme vertueux « peut faire de mieux pour le bonheur de sa vie », dit Platon, « c'est de se mettre en rapport continuel avec les « dieux par des prières et des vœux ; tous ceux qui agis« sent avec réflexion doivent au commencement de toute « entreprise, de la moindre comme de la plus grande, in« voquer Dieu avant tout[2] ».

Disons donc, pour résumer ces considérations : la première parole de l'esprit créé, c'est la prière, et par conséquent c'est la religion, puisque la prière n'est que l'expression de la religion, l'acte principal et premier de l'homme qui établit un commerce entre Dieu et l'âme de l'homme.

[1] *Fragm.*, XXI, 13, dans Athénée, XI, 7.

[2] *De legg.*, IV, p. 356 ; *Tim.*, p. 22.

Constamment Dieu s'abaisse vers l'âme, et la vie descend du Créateur sur sa créature ; constamment la créature s'élève vers son Créateur pour boire la vie à sa source éternelle. La religion est un pont jeté entre le temps et l'éternité, et sur lequel Dieu et l'homme se rencontrent. L'homme monte, Dieu descend ; la créature implore un secours que Dieu accorde. Le ciel et la terre vont à la rencontre l'un de l'autre. Aussi la religion est la compagne fidèle et constante de l'homme à travers sa vie; elle forme la base solide sur laquelle s'élève l'homme intérieur. Les profondes pensées, les sentiments forts sont des pensées et des sentiments religieux.

Ce qui est vrai de l'homme est vrai aussi de l'humanité, car l'humanité c'est l'homme collectif. Aussi les pensées les plus anciennes de l'humanité sont les pensées religieuses. L'humanité est essentiellement religieuse, la religion est une loi de l'humanité, c'est sa force motrice. L'histoire nous le démontre. Là où se trouvent des hommes, là se trouve aussi la religion. Là où respire un membre de l'espèce humaine, là respire une âme, et la respiration de l'âme n'est autre chose que la prière. La pierre de l'autel où l'homme sacrifie à la divinité, fut de tout temps la pierre fondamentale des peuples et des empires. Aussi Plutarque dit[1] : « Vous pouvez voir des « cités sans murailles, sans lois, sans monnaie, sans écri« ture ; mais un peuple sans Dieu, sans prière, sans pra« tique religieuse ni sacrifice, c'est ce que nul n'a encore « vu ». «La nation la plus barbare et la plus féroce pourra

[1] *Advers. colot.*, c. 31.

« ignorer quel est le Dieu qu'elle doit honorer, mais elle « saura néanmoins qu'elle doit en adorer un », dit Cicéron [1]. C'est pourquoi les plus anciennes histoires sont des histoires religieuses [2]. *Culte* et *culture* (civilisation), qui se rapportent à la même racine verbale ont aussi une commune origine dans la sainteté de la foi religieuse. Les peuples qui ont renoncé à leurs croyances religieuses et traditionnelles, ainsi qu'au culte de la divinité, n'ont pas tardé à déchoir de la *culture* intellectuelle et morale dont le *culte* est la condition essentielle. Ils sont devenus des peuples sauvages, et plus la religion baisse et s'altère chez eux, plus aussi leur décadence morale et intellectuelle devient profonde. L'indien, qui conserve de Dieu une notion plus pure que le nègre, adorateur d'un fétiche, garde aussi sur lui dans tout le reste une supériorité marquée.

« La tâche réservée dans l'avenir à l'histoire », dit Schelling [3], « sera de montrer par quelles catastrophes « les peuples réduits aujourd'hui à l'état sauvage ont été « violemment séparés du reste du monde, et comment, « par la dispersion et l'isolement, ils sont déchus petit à « petit de leur civilisation primitive, pour tomber dans « leur état actuel. Je tiens pour certain que l'état de civi- « lisation a été le premier état de l'humanité. Les Etats, « les sciences, la religion et les arts naquirent le même « jour, ou pour mieux dire, ne forment qu'un seul tout,

[1] *De legg.*, I, 21. — Voir l'opinion des anciens à ce sujet dans Fabricius, *Bibliographie antique*, p. 304.

[2] Cf. *Etudes sur l'histoire de l'humanité*, par M. Laurent.

[3] *Vorlesungen über die Methode de academisch studium*, p. 167.

« s'impliquent mutuellement entre eux. Dans l'origine ces « choses n'étaient ni séparables ni séparées, il en sera de « même un jour lorsqu'elles seront parvenues à l'apogée « de leur développement. Bien loin de voir avec Rousseau « et ses adeptes », dit Schlegel [1], les commencements de « l'humanité et les bases du contrat social dans ce « prétendu état de nature que l'on croit retrouver chez « les peuples sauvages, nous ne pouvons y voir et y re- « connaître autre chose qu'un état de dégradation et de « dégénération ».

Aussi le polithéisme et le culte des idoles n'ont-ils paru, c'est chose démontrée, qu'assez tard dans le monde. Plutarque [2] dit expressément que Pythagore enseignait que le premier être n'est ni perceptible pour les sens, ni passible, mais invisible, incréé, spirituel, et que Numa avait de même défendu aux Romains de se faire de Dieu une image qui ressemblât à l'homme ou à l'animal. Et en effet, il paraît que ce peuple n'eut d'abord aucune image ni peinte ni taillée jusqu'à l'an 170 de la fondation de Rome ; il avait bien des temples et des oratoires, mais il ne se fabriquait aucune représentation matérielle de la divinité, persuadé que Dieu n'est visible que pour la pensée. Saint Augustin [3] donne aussi ce même renseignement d'après Varron, qui ajoute la réflexion que les premiers qui ont dressé des idoles, ont aboli la crainte et

[1] *Philosophie der Geschichte.* Wien.

[2] *Vie de Num.*, VIII, p. 65. Cf. *Zonaras*, VII, 2.

[3] August., *Civ. Dei*, IV, 31. Cf. Arnob., VI, 24.

augmenté l'erreur. D'après Lucien [1], il n'y avait pas non plus d'idoles dans les temples de l'Egypte. La divinité était encore honorée sans temple et sans idole au temps de Tacite sur le mont Carmel [2]. Il en était de même du culte de Melkarth à Gadès [3]. On sait aussi que les Perses [4], sans avoir ni temples ni images, sacrifiaient simplement sur les hauteurs. Tacite [5] rend le même témoignage au sujet des Germains, qui, dit-il, trouvaient indigne de la grandeur divine de la vouloir enfermer dans des temples de pierres ou représenter sous une forme humaine. Selon Hérodote [6], les Pélages offraient aux dieux leurs sacrifices et leurs prières sans leur donner d'autres noms que ceux d'ordonnateurs du monde et de dispensateurs de tout bien. « C'est un résultat de mes recherches », dit Creuzer, « que l'ancien système qui faisait de la « mythologie païenne une altération de la révélation « confiée au peuple de Dieu, était dans le fond beaucoup « plus exacte que l'opinion de ceux qui veulent trouver

[1] *De Syr. Dea*, 3.

[2] *Hist.*, II, 78.

[3] Silius Italic., III, 30, 31.

[4] Herodot., I, 31; *Strab.*, XV, 3; Xenoph. *Cyropæd.*, VIII, 7.

[5] *German.*, 9. Cf. Lasaulx, *Studien des classichen alterthums*, p. 110.

[6] *Histor.*, II, 52. — Eusèbe (*Préparation évangélique*, XIII, 13) cite un passage de Sophocle, où ce poëte représente l'unité de Dieu, maître du ciel et de la terre, comme étant l'ancienne et vraie doctrine. Voyez ce qui est rapporté dans la Bible à ce sujet; *Genèse*, XII, 7; XIII, 4; XVIII, 21, 33; *Dan.*, IV, 31; *Jon.*, 3; *Esther*, X, 10; XX, 21. Cf. Movers, *die Phœnicier*, t. I, p. 168.

« dans Homère la religion primitive des Grecs [1] ». Aug. Schlegel dit [2] : « Plus je creuse dans l'histoire ancienne, « plus je me convaincs que les peuples policés ont com« mencé par le culte pur du souverain Etre, que plus « tard le spectacle magique qu'offraient les forces de la « nature introduisit le polythéisme d'abord puis finit par « obscurcir entièrement dans la conscience populaire l'idée « pure de la vraie religion ». — « Le monothéisme », dit Grimm [3], « est la forme que la foi a revêtue dès l'origine; « le polythéisme n'est qu'une altération de cette forme « primitive ». Ottfried Muller accorde également la priorité au monothéisme [4].

Lorsque le corps a faim, on lui procure un aliment qui le rassasie ; c'est à cette condition qu'il vit. Or, l'huma-

[1] *Préface du tome IV de la Symbol.*

[2] *Préface de la traduction de Prichard, Mytholog. égypt,* p. 16.

[3] *Mythologie germanique.*

[4] *Orchomenos*, pag. 437. De Bohlen affirme la même chose au sujet des Perses. (Altes Indien, I part., p. 145.) Pour ce qui concerne les Egyptiens, voyez Maury, *Des travaux modernes sur l'Egypte* (*Revue des deux mondes*, 1855). Dans le Chou-King des Chinois, dans les hymnes du Rig-Véda, dans le Shrouta compté parmi les plus anciens monuments de la doctrine brahmanique, le monothéisme apparaît encore d'une manière évidente. Voyez *A Historis of ancient sanscrit Litteratur by Max Müller*. « Au commencement, lit-on dans le Rig-Véda (liv. X, ch. XI. voyez Diestel, *Iahrbücher für deutsche Theologie*, 1860, p. 694), il n'y avait ni rien, ni quelque chose, ni ciel brillant, ni voûte du firmament..... L'Un existait seul ; rien n'était avec lui..... Un désir se forma dans son esprit, et ce fut la semence créatrice de toutes choses..... Qui sait le mystère? Qui dira d'où sortit tout à coup la plénitude de la création. Les dieux eux-mêmes ne naquirent que plus tard? Qui sait d'où est venu ce grand tout? celui-là seul de qui est sorti l'univers créé ».

nité, elle aussi a faim, elle a faim de Dieu ; il faut donc qu'il y ait aussi une nourriture propre à rassasier l'humanité : c'est la vérité divine, car l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu [1]. La religion, ou l'union de l'homme avec Dieu, est ce divin aliment. Elle nourrit l'esprit d'idées divines, elle abreuve l'âme de sentiments délicieux et purs ; de même que la rosée abreuve les fleurs, et comme la fleur nourrie de rosée exhale sa vie intérieure en parfums, ainsi l'homme exhale dans la prière ce qu'il y a de plus intime dans la vie de son âme. Et voilà le sacrifice qui s'élève de la terre vers le ciel, voilà les parfums suaves que des millions et des millions d'âmes épanouies laissent échapper de leur sein pour embaumer l'univers.

Un soir se promenait sur le bord de la mer un homme qui est une des plus grandes figures de l'histoire; le soleil descendait sous l'horizon lointain ; saint Augustin [2], c'était

[1] *Matth.*, IV, 4.

[2] August. *Confess.*, X, 6 : *Hoc, quod amo, cum Deum meum amo. Sed quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit : Non sum. — Et quæcumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos, et reptilia animarum vivarum et responderunt : Non sumus Deus tuus; quære super nos. Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer cum incolis suis : Fallitur Anaximenes, non sum Deus. Interrogavi cælum, solem, lunam, stellas ; neque nos sumus Deus, quem quæris, inquiunt. Et dixi omnibus iis, quæ circumstant fores carnis meæ : Dixistis mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna : Ipse fecit nos* (Ps., 99, 3)..... *Veritas dicit mihi : Non est Deus tuus cælum et terra neque omne corpus. Hoc dicit eorum natura videnti. Moles est; moles minor est in parte quam in toto. Jam tu melior es ; tibi dico, anima : Quoniam tu vegetas molem corporis tui, præbens ei vitam,*

lui, regardait et méditait; devant lui s'étendait la mer dans toute sa grandeur, avec le mugissement majestueux de ses vagues : « O mer, s'écria-t-il, ô nature, es-tu mon « Dieu, peux-tu donner la paix à mon âme? » Voilà la religion de la nature, la divinisation de la matière, le culte des forces naturelles. Voilà ce matérialisme, en un mot, qui s'appelait autrefois polythéisme ou paganisme, et qui aujourd'hui s'intitule tout simplement la science, mais qui n'en reste pas moins le même au fond, quelque nom qu'il prenne, ce matérialisme qui, sous des formes plus ou moins grossières, ne reconnaît rien au-dessus de la jouissance naturelle, matérielle et sensuelle, et que l'on nous prêche aujourd'hui dans tant d'ouvrages scientifiques ou littéraires. La jouissance et ce qui en est la condition nécessaire, l'argent, voilà leur dieu; gagner de l'argent et jouir, voilà leur religion. Mais les vagues mugissaient toujours et semblaient lui jeter ces mots en passant : *Quære super nos, quære super nos! Non sumus Deus tuus!* Nous ne sommes pas ton Dieu, nous, l'or et la jouissance et toute la nature; nous ne sommes que ses créatures, nous ne saurions procurer la paix à ton cœur; cherche plus haut ton Dieu, cherche-le plus haut! Insensiblement le soleil disparut et des milliers d'étoiles brillèrent dans le sombre azur d'un ciel sans nuages. Augustin éleva ses regards vers ces splendeurs de la nuit, et s'écria : « Et vous, étoiles du ciel, êtes-vous mon Dieu, pouvez-vous « donner la paix à mon cœur? » Voilà la religion de l'esthétique, le culte du beau dans la poésie et dans l'art, la

quod nullum corpus præstat corpori. Deus autem tuus etiam tibi vitæ vita est.

divinisation de la forme, seule capable, au dire de certains hommes, de guérir les douleurs de la vie[1]. Mais voici qu'une admirable harmonie s'éleva de l'armée des étoiles avec une voix qui disait : « Nous ne sommes point ton Dieu, nous sommes seulement ses créatures ; toutes les beautés créées ne contenteront jamais ton cœur; *Quære super nos*, cherche plus haut ton Dieu ! » Il chercha plus haut ; son regard pénétra jusqu'à ces esprits, qui se tiennent devant la face de Dieu ; et il leur dit : Et vous, sublimes esprits, êtes-vous mon Dieu ? pouvez-vous donner la paix à mon cœur ? Voilà le culte du génie qu'une école philosophique assez connue nous signale comme devant former la religion de l'avenir[2]. Mais de là encore partit une voix qui disait : Nous ne sommes pas Dieu, nous ne sommes que ses créatures ; toutes les puissances spirituelles sont ses œuvres, nous ne pouvons satisfaire ton cœur ; *Quære super nos*, cherche plus haut ton Dieu, cherche-le plus haut ! Alors son âme monta encore plus haut, au-dessus de toute la nature et de tous les esprits,

[1] Voici un exemple de cette superstition artistique, L. Bœrne dit : « Les siècles s'en vont, les années coulent rapidement, les degrés de l'âge montent et descendent. Rien de durable que le changement, rien de constant que la mort. Chaque battement de notre cœur nous apporte une blessure, et notre vie saignerait toujours, n'était la poésie (!!) »

[2] Strauss dit : « Comme les anciens poëtes jusqu'à Shakspeare, ainsi Moïse et les prophètes jusqu'à Jésus-Christ forment une lignée de religieux génies ». — A quoi Rosenkranz répond avec raison : « L'espèce d'idolâtrie que notre siècle pratique sous le nom de culte du génie, n'est qu'un détour, une ruse de l'athéisme pour substituer l'homme à la place de Dieu, ou bien c'est encore la nécessité de posséder le divin à l'état de personne qui s'impose à l'homme sous une autre forme ».

au-dessus de toute la création, jusqu'au trône de Dieu. Et là, il ne renouvela plus sa question : Es-tu mon Dieu ; il adora, et la paix entra dans son cœur, paix complète et pleine de douceur, comme après un grand trouble. Il dit : « Mon cœur a été inquiet jusqu'à ce qu'il se soit « reposé en toi. Seul, tu as donné la paix à mon cœur, « c'est pourquoi tu es mon Dieu, en toi je trouve le repos « éternel [1] ».

[1] *Quoquo versum se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi præterquam in te; tametsi figitur in pulchris extra te et extra se. Quæ tamen nulla essent, nisi essent abs te, quæ oriuntur et occidunt, et oriundo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt; etenim omnia senescunt et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. Laudet te ex illis anima mea, sed non in eis infigatur glutine amoris. Eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideriis pestilentiosis; quoniam ipsa esse vult, et requiescere amat in eis, quæ amat. In illis autem non est ubi; quia non stant, fugiunt. Ecce illa discedunt, ut alia succedant.— Numquid ego aliquo discedo, ait verbum Dei.* (August. *Confess.*, IV, c. x, xi.)

CHAPITRE IX.

LA RELIGION, SON FONDEMENT ET SON ESSENCE.

Société que la religion établit entre l'homme et Dieu. — Dieu est créateur, et comme tel souverain Seigneur de toutes les créatures. — La créature, propriété de Dieu. — Le service de Dieu, devoir de toute créature. — Dieu est le conservateur des créatures, d'où il suit que la religion est pour l'homme une nécessité de tous les instants. — Etude de la nature au point de vue religieux. — Divinisation de la nature, principe du paganisme. — La prière, expression de la religion. — Que l'adoration dure éternellement, qu'elle fait la grandeur de l'homme. — Demande, action de grâces, réconciliation. — Religion et communion. — Du culte extérieur et de son acte principal, le sacrifice. — La prière, source de la vie morale. — Religion et morale, leur union indissoluble. — La religion dans la société civile. — Perfectionnement de l'homme par la religion.

Il y a un mot qui résume toutes les aspirations de l'homme, qui satisfait son intelligence tout en l'élevant d'une manière admirable, qui rassasie son cœur de l'aliment de l'amour, qui lui procure vérité et lumière, vie et bonheur. Il y a un mot, mot béni, sublime, unique, qui saisit l'homme jusqu'au plus intime de son être et de la manière la plus puissante, depuis l'enfant dans sa simplicité, jusqu'au penseur consommé qui hante les sommets de la science. C'est le mot de *religion*. Recherchons donc aujourd'hui, pour aller plus avant dans la voie où nous sommes entrés, quel est le principe et l'essence de la religion.

Quel est le principe de la religion? sur quoi repose et

se fonde sa nécessité et son importance? Elle a son assiette aux dernières profondeurs de l'esprit humain. Notre intelligence ne perçoit aucune vérité avant celle-là ; les faits immédiats de notre conscience et les lois de notre raison nous conduisent à la religion comme à une conséquence nécessaire. Car *tout vient de Dieu*[1]. Cet axiome fondamental de toute vraie philosophie, ce premier article du symbole des chrétiens, cette première parole de la sainte Ecriture est aussi le premier axiome, le principe fondamental et la pensée capitale ou, pour mieux dire, l'âme de toute religion.

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre[2] ». Il est le Créateur, donc il est le Seigneur, il est le Dieu qui, du sein de sa grandeur immense et de sa majesté inaccessible, verse sur le monde qu'il a fait et qu'il gouverne des torrents de lumière et de vie ; le Dieu d'amour dont la sainte et éternelle volonté règne depuis l'Orient jusqu'à l'Occident et dans toute la durée des siècles. « Le globe de « la terre est à lui avec tout ce qu'il contient[3] »; car il l'a créé, et toute créature est la propriété de son Créateur, comme une statue est la propriété du maître qui l'a faite. C'est pourquoi la créature intelligente, l'homme, est comme tout autre sa propriété ; quoique l'homme soit libre et que Dieu l'ait mis *dans la main de son propre conseil*, l'homme n'en appartient pas moins à Dieu, à

[1] *Rom.*, XI, 36.

[2] *Genes.*, XI, 20.

[3] *Ps.* XXIII, 1.

Dieu seul, rien qu'à Dieu, à Dieu nécessairement, éternellement.

Dieu cesserait d'être Dieu, s'il pouvait un seul instant se désister de son droit de propriété sur sa créature; c'est pourquoi l'homme est à tous les instants de sa vie son tributaire et son sujet, non moins que tout le reste de la création. La création a donné au Créateur un droit éternel, inaliénable, sur toute créature qu'il a bien voulu appeler à l'existence. Celui qui tient tout de Dieu comme à titre de fief, l'existence et la vie, les facultés de son esprit, les forces de son corps, tout l'amour qui est dans son cœur, toute l'activité de sa volonté, celui-là dépend de Dieu, entièrement de Dieu, puisque encore une fois il tient de lui jusqu'au moindre souffle qu'il respire. « Je « t'ai appelé par ton nom, tu es à moi [1] », dit le Seigneur au jour de la création, et tous les échos de l'espace et des mondes répètent le son de sa voix, et cette parole retentit d'éternité en éternité. L'homme peut, dans le court instant que dure sa vie, renier, fouler aux pieds cette loi fondamentale de son existence; il peut bien se détacher de Dieu, qui est le centre de sa vie, pour chercher en lui-même le centre et le but vers lequel il fera converger tous les rayons de son activité. Moins fidèle que la planète, il peut sortir de son orbite et s'enfuir loin du soleil divin autour duquel il gravite, il jettera peut-être un éclat passager et trompeur, mais il s'est séparé de Celui qui est la lumière, il tombe et tombe encore, s'enfonçant dans l'éternelle nuit; il s'est séparé de la source de la vie.

[1] *Isa.*, XLIII, 1.

et il se précipite dans la mort éternelle. « Ce qu'est le soleil « dans le monde visible des corps », disent saint Grégoire de Nazianze et Platon, « Dieu l'est dans le monde invisible « des esprits [1] ». Toutes les créatures dont l'homme a fait ses idoles, devant lesquelles il s'est prosterné et qu'il a adorées au lieu du Dieu vivant, tout cela doit tomber en poussière, s'engloutir dans l'éternel abîme et périr à jamais. Mais sur les débris du monde retentira sans se taire jamais, cette grande parole : « Je suis l'alpha et « l'oméga, le principe et la fin [2] ». Et, bon gré mal gré, le prévaricateur reconnaîtra son Dieu ; la main de fer de la justice saisira le fugitif, car il est enfermé dans le cercle du monde créé, monde fini, monde enclos d'une barrière que nulle créature ne peut franchir.

Ainsi, toute créature, par le seul fait de sa nature, est dépendante de Dieu [3], assujétie à son autorité suprême ; c'est pourquoi la sainte Ecriture définit déjà l'homme juste et parfait par les termes de *serviteur de Dieu* [4] ; c'est pourquoi le devoir éternel, nécessaire, imprescriptible de l'homme, c'est le service de Dieu, la religion.

Tout est de Dieu et en Dieu. La toute-puissante parole

[1] *De Republ.*, VI, p. 508.

[2] *Apocalypse*, I, 8.

[3] « Toute créature, dit saint Cyrille d'Alexandrie, est comme telle sujette de Dieu ». (*In Joan.* XV, 9, 10.) — « Par la religion », dit saint Thomas (I, II, qu. LX, art. 3), « nous ne faisons que rendre à Dieu ce qui lui est dû. *Religio est, per quam redditur debitum Deo* ».

[4] *Isai.*, V, 3.

que le Créateur prononça le premier jour n'a pas cessé de vibrer ; elle continue de retentir, et elle retentira jusqu'à la fin, soutenant et portant l'univers[1]. Dieu est créateur et conservateur. La créature qui n'a pas la vie par elle-même est constamment suspendue à Dieu, principe de sa vie. La vie de Dieu est la source à laquelle tout ce qui existe puise à chaque instant la vie. Tout ce qui vit et se meut, vit et se meut en lui et par lui. Nous sommes portés par la divinité d'une manière constante ; toujours présente, elle nous touche par le plus intime de notre être, elle est plus proche de nous que nous-mêmes, nous vivons en elle, en elle nous nous mouvons, en elle nous sommes[2]. Dieu est le centre de toute vie, le fondement et la racine de toute existence, en lui est toute vérité, toute félicité, il anime tout de son souffle, et, s'il se retirait, le monde s'en irait en poussière[3].

[1] *Hebr.*, I, 3.

[2] *Act.*, XVII, 28. — L'être d'une chose, c'est ce qu'elle a de plus intime, c'est ce qui réside le plus profondément en elle, mais c'est de Dieu qu'elle le tient. Donc Dieu est en toute chose, et intimement. (*Summa theolog.*, I, qu. VIII, art. 1.) — L'être de chaque créature dépend, en effet, tellement de Dieu, qu'aucune d'elles ne pourrait subsister, même un instant, et retomberait aussitôt dans le néant, si l'opération de la vertu divine ne la conservait dans son être. (*Ibid.*, I, qu. CIV, art. 1.)

[3] *Ps.* CIII, 30. — « De ce que nous sommes maintenant, il ne s'ensuit pas nécessairement que nous soyons un moment après, si quelque cause, à savoir la même qui nous a produits, ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve. Et nous connaissons aisément qu'il n'y a point de force en nous, par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment ». (Descartes, *Principes de philosophie*, I, ch. 21. Cf. Leibniz, *Théodicée*, p. 3, n. 385.)

Tel le ruisseau sans la source, la tige sans la racine, le corps sans l'âme, telle la créature sans Dieu. L'homme ne cesse donc pas un seul instant d'être la propriété de Dieu, il n'y a pas un moment de sa vie qu'il ne lui doive; tout son temps et chaque minute de son temps lui appartient à lui, le Maître et le Créateur du temps; servir Dieu, voilà le devoir de l'homme durant toute sa vie. Dieu possède un droit sacré sur chacune des pensées de son esprit, sur chaque pulsation de son cœur, sur tous les mouvements de sa main, comme le maître a droit sur tout le travail de son serviteur, le cultivateur sur tous les fruits de son champ, le jardinier sur toutes les fleurs qui croissent dans son jardin, depuis les premières brises du printemps jusqu'aux dernières feuilles de l'automne. Tout appartient à Dieu dans l'homme, depuis le premier regard de son esprit dans l'enfance, jusqu'à la dernière pensée qu'il forme sur son lit de mort. De sorte que dans la vie humaine il faut que tout se rapporte à la religion comme à la raison dominante et capitale qui détermine tout[1].

[1] Nous parlons ici de la religion en général, et ce que nous en disons ici convient à la religion naturelle ou rationnelle, comme à la religion surnaturelle, révélée ou positive comme on voudra l'appeler. La différence entre l'une et l'autre consiste en ce que celle-là prend le rapport de Dieu avec l'homme, tel qu'il résulte des facultés naturelles de celui-ci ; tandis que la religion surnaturelle apporte une connaissance de Dieu qui dépasse les forces naturelles et propres de l'intelligence, ainsi qu'un principe d'action plus haut que la volonté purement humaine, par lequel l'homme devient capable d'atteindre sa fin surnaturelle. Le surnaturel (ce qui surpasse l'essence et non-seulement les sens), le surnaturel dans le domaine de la connaissance et de l'intelligence, prend le nom de mystère (ὑπὲρ φύσιν, ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν. Cf. *Joann. Damasc.*, l. IV, 3). Le surnaturel dans le domaine de la nature extérieure, c'est le miracle ; le surnaturel qui rend l'homme capable

Mais si la créature vient de Dieu, si elle vit et subsiste en lui, il s'ensuit qu'elle ne peut avoir non plus une autre fin que Dieu et Dieu seul. Tout pour Dieu. L'homme est de race divine, il est l'image de l'infinie grandeur de Dieu, il y a en lui un rayon et un reflet de son ineffable beauté, il croît donc en perfection à mesure qu'il se rapproche du prototype divin, car un être se perfectionne d'autant plus qu'il retourne davantage à son principe. Dieu ne pouvait assigner qu'une fin digne de lui-même à sa créature, qui y court de toutes ses forces et par des milliers de voies et moyens; et cette fin digne de Dieu, quelle pouvait-elle être, sinon Dieu lui-même? Si l'esprit créé, qui connaît l'existence d'un être infini, qui a le pressentiment d'un bien infini, qui aspire après ce bien et le désire ardemment, qui ne trouve dans un bien fini qu'une matière à redoubler son désir et sa souffrance, bien loin de pouvoir s'en contenter, si cet esprit pouvait trouver son bonheur et sa satisfaction ailleurs qu'en Dieu, Dieu alors cesserait

d'atteindre sa fin, c'est la grâce, χάρις, qui élève la créature jusqu'à la ressemblance et à la contemplation de Dieu, θέωσις; et cette fin appartient à l'ordre surnaturel. L'ordre surnaturel constitue un monde supérieur et nouveau, un nouvel ordre de choses qui n'est ni le résultat ni le postulat de l'ordre naturel, et pour lequel l'homme ne possède pas une faculté positive (*potentia obedientialis tantum*, cf. *I Cor.*, 2, 7, 9; S. Thom., *in III, distinct.*, XXIII, qu. I, art. 4; Schrader, *De tripl. ordin.*, p. 30 seq.), mais qui l'élève et le complète. La religion surnaturelle et positive suppose donc la religion naturelle, celle-ci prépare à celle-là. Lorsque le rationalisme parle d'une religion positive, il le prend dans le sens d'une religion relativement surnaturelle (*supernaturale secundum modum*) et non pas dans le sens d'une religion absolument surnaturelle (*supernaturale quoad substantiam*). Cf. Kant, *La religion dans les limites de la pure raison*, IV, p. 184; *Jacobi*, tom. III, p. 322.

d'être l'infini, le Créateur, pour devenir un être fini et imparfait [1]. Aussi toutes les créatures tendent vers lui comme la pierre vers le centre de la terre, comme l'enfant vers le sein de sa mère, comme l'aimant vers le pôle magnétique.

C'est précisément la pensée que le mythe grec de Psyché [2] a pour objet d'exprimer. Après qu'elle s'est séparée de Dieu, Psyché erre sans repos et livrée au désespoir, cherchant partout la paix avec la divinité, par monts et par vaux, par terre et par mer, dans le royaume de la mort et des ombres, dans les enfers, jusqu'à ce que, retrouvant l'objet désiré, elle contracte avec lui une nouvelle et sainte union. Dieu est le soleil et le centre d'attraction des esprits; dans le monde visible, la force d'attraction maintient les planètes dans leurs orbites et les enchaîne puissamment au soleil, leur centre de révolution; l'attrait du divin joue le même rôle dans le monde spirituel. Il agit secrètement et doucement comme le rayon de soleil qui pénètre dans l'œil, mais néanmoins il attire irrésistiblement l'homme vers Dieu, qui est le commencement, le milieu et la fin de sa vie. Saint Tho-

[1] *Impossibile est, beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est bonum universale, sicut objectum intellectus est verum universale. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam.* S. Thom. *Summa theolog.*, I, II, qu. II, art. 8.

[2] Apulée, *Métamorph.*, IV, 13.

mas [1] a prononcé une parole profonde, lorsqu'il a dit qu'un fleuve d'amour coule à travers toute la création, qu'il prend sa source en Dieu, et qu'il retourne se perdre en Dieu après avoir parcouru le cercle de l'univers créé. La pierre est entraînée par sa pesanteur vers la terre, le cœur, par son amour, vers Dieu. *Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror*, dit saint Augustin [2]. Vous pouvez arrêter la pierre dans sa chute vers la terre, mais retirez un peu votre main, et vous la verrez se précipiter avec une vitesse constamment accélérée. De même vous pouvez arrêter le cœur dans son essor vers Dieu, vous pouvez l'enchaîner avec les liens de l'injustice [3], surcharger ses ailes avec la poussière des choses terrestres [4]; mais qu'il soit seulement libre un instant, aussitôt il se souvient de sa destinée, et il reprend son vol vers Dieu avec l'anxiété de quelqu'un qui s'est égaré [5]. Le cœur peut en effet s'égarer, il peut prendre pour le Dieu vivant son image qu'il voit se réfléchir dans le miroir de la création, semblable à l'insensé qui se jetterait dans la mer pour saisir le soleil dont il aperçoit l'image radieuse dans les flots clairs et limpides. Mais est-ce donc

[1] *Summa theolog.*, I, II, qu. CIX, art. 3. Cf. Augustin, *Soliloqu.* I, 1 : *Deus, quem amat omne, quod amare potest, sive sciens, sive nesciens.*

[2] *Epist.*, CLVII. — *Civit. Dei*, XIII, 9.

[3] *Rom.*, I, 18.

[4] C'est une image employée par saint Cyrille d'Alexandrie. (*Dial. de Trin.*, p. 386.)

[5] *Reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terræ.* (*Ps.* XXI, 28.)

là le Dieu qu'il cherche[1]? Ainsi, par l'instinct secret de sa nature, l'homme reconnaît que Dieu est le commencement, le milieu et la fin de sa vie et de la vie de toute la création. Ainsi confesse-t-il encore, bien que malgré lui, que Dieu est Dieu, que tout vient de lui, que tout retourne à lui. Ainsi l'homme rend-il gloire à Dieu, ainsi finit-il par devenir pour Dieu un sujet de gloire, que ce soit dans la félicité des élus ou dans les supplices réservés aux damnés; car Dieu l'a créé, l'a formé, l'a fait pour sa gloire[2]. Mais il doit rendre gloire à Dieu autrement que par la contrainte d'une aveugle nécessité, autrement que par l'effet du supplice qu'il souffre étant éloigné de Dieu. Il lui rendra surtout gloire en se donnant à lui librement, en reconnaissant et confessant sa sagesse, sa sainteté et sa puissance, en l'aimant d'un amour mêlé de crainte. Qu'il se livre tout entier à la vie divine dont la beauté ineffable se reflète plus ou moins dans la multitude innombrable des êtres créés, et

[1] *Dicendum, quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter incertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo. Homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Summa theolog.*, I, qu. II, art. 1.

[2] *Isai.*, XLIII, 7. La créature trouve son bonheur à glorifier Dieu. En communiquant aux créatures ses perfections, il se manifeste en elles et par elles comme le souverain bien. Le monde n'a donc qu'une seule fin, glorifier et manifester Dieu par la révélation de sa bonté envers les élus, et par le déploiement de sa justice contre les rebelles. Dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre surnaturel, le but unique et suprême de l'homme, c'est toujours Dieu qu'il faut connaître ici médiatement (*per discursum rationis*), là immédiatement, intuitivement.

il aura lui-même part à la grandeur comme à la félicité de Dieu. Louer Dieu deviendra son bonheur, et le sentiment du bonheur le poussera avec une nouvelle force vers Dieu, l'océan sans borne de la béatitude souveraine et éternelle.

Ainsi, le premier anneau de la chaîne des êtres créés, c'est Dieu, et le dernier, c'est encore Dieu ; c'est de lui qu'elle part et à lui qu'elle revient aboutir et se fermer. Il ne serait plus l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, si la créature pouvait, autrement qu'en se donnant à lui et en se vouant à sa glorification, trouver sa plénitude et son bonheur. Si le bonheur est la destination de l'homme, la religion est par là même sa destination, car ce n'est que par la religion qu'il arrive au bonheur. Et l'homme, par cela seul qu'il est un être intelligent et raisonnable, est aussi un être religieux ; l'irréligion est une sorte de mutilation de l'esprit humain, c'est le contre-pied de sa destination originelle, naturelle et nécessaire.

Ainsi, reconnaître et confesser Dieu, ou, ce qui est la même chose, pratiquer la religion, telle est la loi fondamentale de tous les esprits, loi émanée de Dieu, fondée sur son essence même, inséparable de sa divine nature, loi qui règne sur l'univers et qui se révèle jusque dans la nature aveugle et *inconsciente*. Car la nature *inconsciente*, impersonnelle, qu'est-ce autre chose qu'un temple, que l'Eternel s'est bâti à lui-même, temple où éclate partout la pensée de l'Eternel, un cantique muet que l'armée des étoiles chante en l'honneur de Dieu son chef, cantique que, selon la magnifique prosopopée de l'Ecriture, le jour et la nuit répètent en chœur? Car « les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament

« publie les œuvres de ses mains ; le jour l'annonce au « jour et la nuit à la nuit, leurs voix ne frappent point « l'oreille, et néanmoins tous les pays l'entendent [1] ». « Soleil et lune, bénissez le Seigneur. Feu et chaleur, bé« nissez le Seigneur. Pluie et rosée, bénissez le Seigneur. « Frimas et froidure, bénissez le Seigneur. Montagnes et « collines, bénissez le Seigneur. Que tout ce qui germe et « verdit sur terre bénisse le Seigneur [2] ». Voilà l'hymne immense, universel et sacré, qui depuis des siècles et des siècles s'élève vers Dieu de la terre et du chœur innombrable de tous les êtres créés, voilà cette prière mystérieuse de toutes les créatures, voilà ce torrent de bénédiction et d'amour, qui, comme un fleuve limpide et clair, sort du trône de Dieu, et de là se répand sur la terre et à travers tous les espaces des cieux. L'univers n'est qu'un autel que la toute-puissance divine s'est bâti elle-même, autel où brûle l'holocauste de l'adoration, et la création tout entière, qu'une coupe de libation versée en l'honneur de celui qui la créa. « Cette admirable har« monie de tous les êtres », dit saint Augustin [3], « cette ma« gnifique régularité dans l'ordonnance de tous les détails, « depuis le plus petit jusqu'au plus grand, tout cela loue « Dieu. La terre elle-même, quoique muette, prend « néanmoins part au concert par sa beauté. Tout l'uni« vers ne forme qu'un temple immense, où une louange

[1] *Ps.* XVIII, 1-5.

[2] Dan., III.

[3] *In Ps.* CXIV.

« s'échappe de la bouche de toute créature, ce sont des
« millions de voix, mais toutes se fondent en une grande
« et sainte harmonie sur toute l'étendue de l'échelle des
« êtres, depuis le Séraphin qui se tient debout devant la
« face de Dieu, jusqu'au ver de terre; et toutes ces créa-
« tures, et celles qui sont dans le ciel, et celles qui sont
« sur la terre, toutes crient : *A celui qui est assis sur le*
« *trône, bénédiction et honneur, gloire et puissance dans*
« *les siècles des siècles* [1] ».

C'est ainsi que la nature conduit à la religion. C'est à la religion qu'elle emprunte sa profonde signification; sans la religion, la nature n'aurait plus de sens. La mission de la nature, son essence propre et sa destination suprême, tout cela serait lettre close sans la religion. C'est encore elle, la religion, qui rattache la nature à l'homme dont elle doit être la servante pour atteindre, elle aussi, à la plénitude de ses destinées. L'homme est le roi de la création ; car, ainsi qu'il a été dit plus haut, une seule pensée d'un esprit personnel et libre est quelque chose de plus grand que tout le ciel étoilé. Elle forme le fondement et la condition physique de la vie humaine [2]. La terre nourrit le corps de l'homme [3],

[1] *Apocalyp.*, V, 13.

[2] « Qu'y a-t-il de si ridicule de penser que tout est fait pour moi, si je suis le seul qui sache tout rapporter à lui? » Rousseau, *Emile*, tom. III, p. 60.

[3] *Genes.*, I, 26-29. Et il les bénit en disant : « Remplissez la terre et vous la soumettez, et régnez sur les poissons de la mer et sur les bêtes des champs, et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre ». — Et Dieu dit : « Voici que je vous ai donné toutes les plantes de la terre, qui ont en elles leur

elle est la maison que la main divine a construite, et que Dieu a destinée dans sa sagesse et sa bonté à lui servir de demeure [1]. Là néanmoins ne se borne pas la destination de la nature. Par ses formes vivantes, ses images et ses figures, elle est propre à révéler à l'homme les pensées divines que le Createur a réalisées en ces choses ; le symbolisme est sa langue, et c'est une langue divine que l'esprit qui réfléchit comprend et interprète. Le Créateur a partout imprimé son sceau, la beauté de la nature est un reflet de la beauté éternelle. Tel est le témoignage que Dieu s'est rendu à lui-même dans la création [2], il parle si haut et en termes si éclatants, que l'esprit de l'homme qui observe ce qui se passe autour de lui, est obligé de se renfermer dans un aveuglement volontaire pour ne pas le comprendre. Et telle est la plus sublime destination de la nature : l'homme est son prophète, il comprend la tacite manifestation de Dieu, il en déchiffre les caractères, il l'interprète et il publie dans l'univers

semence, et tous les arbres qui ont en eux leur semence selon leur espèce, afin qu'ils vous servent de nourriture ». Dieu répète encore la même parole après le déluge quand la famille humaine va recommencer à couvrir la terre : « La crainte de vous sera sur toutes les bêtes de la terre, sur tous les oiseaux du ciel, sur tout ce qui se meut sur la terre ; tous les poissons de la terre sont remis en votre main ». (*Gen.*, IX, 2). — Cf. *Ps.* VIII, 5-9. — Aristot. *Polit.* : Εἰ οὖν ἡ φύσις μηδὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ, μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκα αὐτα πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν. — Et *Physic.* II, 2 : .... καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων.

[1] « Dieu, dit saint Chrysostome (*Homél.* XVI, *in Gen.*), a fait de cette terre un admirable palais pour la demeure de l'homme ».

[2] *Act.*, XIV, 16 : « Il ne s'est pas laissé lui-même sans témoignage, répandant ses bienfaits du ciel, envoyant les pluies et les saisons avec leurs fruits ».

la grandeur de Dieu et sa puissance, sa sagesse, sa magnificence et son amour [1].

Placé enfin entre Dieu et la nature, l'esprit et la matière, l'homme par son corps s'abaisse jusqu'à la nature, il se l'incorpore dans la nourriture, l'élève jusqu'à lui et la fait prendre part à sa vie, vie de l'esprit libre et personnel [2]. Et en s'offrant lui-même à Dieu, il offre en lui-même et par lui-même en sacrifice à Dieu toute la nature spiritualisée, consacrée et glorifiée. Il est le prêtre et l'initiateur de la nature. La nature, dans le corps humain et dans la création, grand corps de l'humanité, est donc spiritualisée par son union intime avec l'esprit, et ainsi spiritualisée, sanctifiée, consacrée, elle s'échappe en prières des lèvres humaines, elle tourbillonne en montant vers le ciel comme la fumée du sacrifice, elle devient à la fois un grand autel, un temple immense, où l'homme s'offre lui-même avec tout ce qui est à lui, au Très-Haut.

C'est seulement quand on l'envisage de ce point de vue religieux, que la nature apparaît telle qu'elle est, avec cette sublime consécration que l'on vient de voir.

[1] *Job.*, XL, 26 ; *Jérem.*, X, 12 ; XXI, 15 ; *Ps.* CIV ; *Ps.* LXXIV, 16, 17 ; *Job*, XXXVIII, 31 ; *Ps.* XVIII, 12 ; *Matth.*, V, 45 ; VI, 26.

[2] L'homme est un esprit *incorporé* et un corps *spiritualisé*. « *Omnis creatura corporalis*, dit saint Thomas (II *Dist.*, I, qu. II, art. 3), *quantumcumque sit magna quantitate est tamen inferior homini ratione intellectus. Unde non est inconveniens, si omnis creatura talis etiam in assimilationem ejus tendit, in quantum per hoc summæ bonitati assimilatur* ». — « Ce monde, dit Gœthe (*Gespræche mit Eckermann*, II, p. 374), n'aurait aucun sens, si Dieu n'avait conçu le plan d'élever un monde d'esprits sur la base matérielle du monde visible. Il agit donc continuellement dans les natures élevées pour attirer les plus basses ». — Et Dante :

Questi organi del mondo cosi vanno
Di grado in grado
Che de su prendono, et di sotto fanno.

Aussi, la nature n'a-t-elle pas été livrée à discrétion à l'homme. Dès qu'il veut la détourner des fins, à elle assignées par le Créateur, comme si elle sentait l'outrage, elle se révolte, ou se pervertit. L'homme a-t-il méconnu la destination de cette nature, qui est de le conduire à Dieu, principe et fin dernière de sa vie, aussitôt la couronne, symbole de sa royauté, tombe de son front; de roi de la nature qu'il était, il en devient l'esclave; elle le tient alors sous le joug à l'aide de ces mille passions qui pullulent dans le fond d'une âme vivant d'une vie purement naturelle dans l'éloignement de Dieu. Au lieu de le nourrir, elle l'empoisonne; au lieu de lui être un gage sacré de sanctification, elle devient le honteux instrument de l'adoration de l'homme par lui-même; au lieu d'être offerte par l'homme au Très-Haut, elle devient la divinité que l'homme adore; le prêtre est la victime de son idole, ainsi que cela s'est vu dans les plus affreux égarements du culte de la nature chez les païens, par exemple dans le culte de Moloch et d'Astarté, divinités avares et impitoyables auxquelles on sacrifiait tout, sans pouvoir obtenir en retour la paix de l'âme. Au lieu de porter l'esprit de l'homme en haut en lui parlant la langue du divin, la nature le séduit et le précipite de plus en plus au fond de l'abîme; au lieu d'être un miroir destiné à réfléchir le ciel, une prophétie muette de la vérité d'en haut, la nature n'est plus pour l'homme qu'une indéchiffrable et inexplicable enigme, qu'un monstre énorme toujours enfantant et toujours dévorant.

Ainsi la nature se venge toutes les fois que l'homme, méconnaissant sa destination, abuse de la nature qui est la propriété de Dieu et non celle de l'homme, jusqu'à la

faire servir à sa propre gloire et au péché quand elle est faite pour être un moyen de sanctification. *Tu as armé toute la nature contre tes ennemis* [1].

Cette création visible durera autant, mais pas plus que la fonction qu'elle est destinée à remplir, qui est de servir à l'homme de voie, de moyen et de guide pour parvenir à Dieu. Lorsque le dernier des élus sera entré dans le repos éternel de Dieu, ce sera la fin. L'humanité partira de la maison de cette terre visible, où elle aura demeuré quelque temps, comme le voyageur quitte l'hôtellerie où il a passé la nuit. Alors le Créateur brisera cette forme terrestre sur laquelle l'humanité aura mûri pour l'éternelle vie, le grand corps de l'humanité mourra, comme meurt le corps de chaque homme, lorsque son âme y a mûri pour l'éternité. Alors il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre [2]. Il faut que cette grande création visible entre dans la gloire, et qu'elle ait part à la transfiguration glorieuse de l'humanité régénérée, de la même manière que le corps de chacun de nous ressuscitera pour vivre à jamais avec l'âme glorifiée dans une union nouvelle, plus haute, plus spirituelle, mais plus complète et plus vraie.

Il n'y a donc qu'un seul principe universel d'irréligion; tous les désordres, tous les égarements religieux et moraux dans n'importe quelle situation de la vie s'expliquent par le péché, c'est-à-dire par l'oubli de Dieu et la divinisation de la nature et de ses biens. C'est toujours et

[1] *Sag.*, V, 18.

[2] *Apocalypse*, XXI, 1.

partout l'esprit de l'homme qui se perd et s'abîme dans la nature, dont la beauté le fascine si fort qu'il l'élève au rang d'une divinité [1], soit dans les diverses figures et images des mythes païens qui peuplent le ciel et la terre, l'air et la mer de dieux et de demi-dieux, soit sous la forme abstraite des lois et des forces générales de la nature, que l'on se représente comme étant les seules forces créatrices et actives de l'univers. A la vérité, Dieu se cache derrière la marche régulière de la création ; mais la création elle-même parle si haut, elle porte le cachet de la grandeur, de la puissance, de la sagesse et de la bonté divine si profondément gravé dans toutes ses parties, qu'un esprit qui pense est obligé de se renfermer dans un aveuglement volontaire pour ne pas le voir, et qu'il faut se crever les yeux pour ne pas apercevoir les traits de la divine empreinte, et ne savoir pas reconnaître l'ouvrier à son œuvre. Il faut que le sage, dit Platon [2], s'élève au-dessus de cet océan des choses sensibles et visibles qui l'entoure : alors il voit comment tout aspire à ressembler à Dieu, quoiqu'il en demeure infiniment éloigné. Et cette ressemblance, quoiqu'elle laisse infiniment à désirer, est cependant de nature à le

[1] « Ce sont des insensés, les hommes qui n'ont point la connaissance de Dieu, et à qui le spectacle des biens visibles n'a pu faire comprendre *Celui qui est,* et qui n'ont point su reconnaître le Créateur à ses œuvres..... Que si, entraînés par la beauté des créatures, ils les tiennent pour des dieux, qu'ils comprennent donc combien doit être encore plus beau celui qui les a faites; car c'est l'auteur de toute beauté qui a donné l'être à toutes ces choses ». (*Sag.*, XIII, 1.)

[2] *Phædon,* p. 74, 75.

mettre sur la trace de *Celui qui est* par excellence [1]. Ainsi, l'irréligion est le premier péché, la racine de tous les péchés; et, en un certain sens, c'est l'unique péché, parce qu'elle enlève à Dieu l'honneur qui lui appartient à lui seul, et qu'elle met sur le front de la créature, la couronne de la puissance et de la majesté divine. « Ce « que l'on peut connaître de Dieu humainement, ils l'ont « connu, Dieu le leur ayant manifesté. Sa nature invi- « sible, son éternelle puissance et sa divinité est, depuis « la création du monde, si facile à connaître, qu'ils sont « sans excuse de l'avoir méconnu [2] ». Ainsi la nature qui l'environne est la voie par laquelle l'homme monte vers Dieu, la beauté visible de la créature le remplit du pressentiment de la beauté incréée dont elle est le miroir [3].

Cette voix mystérieuse de la nature muette, cette prière

[1] *Isai.*, XLII, 8 : « Je suis le Seigneur, c'est mon nom, et je ne donne ma gloire à personne, je ne la donne point aux idoles».

[2] *Rom.*, I, 19.

[3] *Omnes creaturæ istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum æternum, pro eo quod..... Illius artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbræ, resonantiæ et picturæ, sunt vestigia, simulacra et spectacula.* Saint Bonaventure, *Itiner. ment.*, c. 2. — Le culte de l'Eglise est une imitation de cette sainte liturgie du monde, la sanctification et la consécration du culte de la nature. Elle a donné, l'Eglise, sa consécration à tout ce qui est de la terre; elle a produit une manière toute nouvelle et inconnue du paganisme, d'envisager la nature et le monde (Cf. A. de Humboldt, *Kosmos*, II, 257, 79); l'épanouissement des fleurs dans les champs et les bois devient comme une grande légende; et les différents temps des jours et de l'année offrent comme un cadran pour la division de la vie supérieure dans le monde surnaturel. Cf. Wiseman, *Mélanges*, I, p. 248. — *La liturgie ecclésiastique et la langue latine* (par l'Auteur) *Wurzbourg*, 1850, p. 71.

secrète de tous les êtres, l'homme doit la comprendre et l'interpréter, il doit lui prêter sa parole, il doit la traduire dans sa langue, langue d'un esprit libre et raisonnable, il doit confesser la grandeur de l'Eternel qui se manifeste à lui dans la création, et, du fond de son cœur, répéter la parole qui, s'élevant des merveilles de la création, retentit dans toute la durée de l'histoire : *A Dieu seul honneur et gloire dans tous les siècles des siècles*[1]. De sorte que la prière et la louange que l'homme adresse à son Créateur, n'est que la traduction en langue humaine de cet immense cantique de gloire qui, de tous les points de l'espace et du temps, au ciel et sur la terre, dans le présent et dans l'avenir, résonne en l'honneur du Dieu de l'éternité. La prière, comme nous l'avons déjà vu, est l'expression de la religion, ainsi que sa manifestation et sa preuve la plus spontanée et la plus complète. Ceci nous conduit à la seconde partie de ce chapitre, où nous devons traiter de l'essence de la religion.

La religion consiste à reconnaître Dieu comme le principe et la fin de toutes les créatures ; son expression immédiate et formelle, c'est d'adoration[2]. L'esprit humain

[1] *I Timoth.*, I, 17.

[2] « L'adoration, dit Cousin (*Du vrai, du beau et du bien*, leçon XVI), est un sentiment universel. Il diffère en degré selon les différentes natures ; il prend les formes les plus diverses ; souvent même il s'ignore lui-même ; tantôt il se trahit par une exclamation partie du cœur, dans les grandes scènes de la nature et de la vie ; tantôt il s'élève silencieusement dans l'âme muette et pénétrée ; il peut s'égarer dans son expression, mais au fond il est toujours le même. C'est un élan de son âme spontané, irrésistible ; et quand la raison s'y applique, elle le déclare juste et légitime..... L'adoration est d'abord un sentiment naturel ; la raison en fait un devoir ».

se trouve naturellement porté à rendre hommage à la grandeur, quelque part qu'elle se montre à lui dans la vie. Il se sent attiré vers la bonté qui est un effet de l'amour; il admire le génie dans le chef-d'œuvre qui porte son cachet. Mais Dieu est la vie sans défectuosité, l'amour sans mesure, la lumière sans ombre, la puissance sans borne. Lors donc que la grandeur de Dieu apparaît à l'homme dans la grandeur de la création, lorsque les merveilles des œuvres divines passent devant ses regards, lorsqu'il aperçoit les preuves de son amour et de sa bonté dans la nature et dans l'histoire, dans sa vie à lui, comme dans celle de l'humanité, alors il doit se sentir pénétré d'une sainte frayeur, ses genoux doivent d'eux-mêmes se plier, sa langue se délier pour répéter comme un enfant docile ce que le ciel lui dicte : Saint, saint, saint, êtes-vous, Seigneur, Dieu des armées. L'homme confesse que tout vient de Dieu, et il prie en disant : *Notre Père qui êtes aux cieux.* Il reconnaît que tout vit et se meut en Dieu, soutenu et conservé par la puissance de son nom (de son être); et il prie encore en disant : *Que votre nom soit sanctifié.* Il confesse que lui, que tout l'univers est destiné à Dieu, destiné à prendre part à son royaume, au royaume de l'amour, de la vie et de la béatitude, et il prie toujours : *Que votre règne arrive.* Et tant que l'homme demeure homme, la religion dure avec le devoir de l'adoration depuis la première prière bégayée par l'enfant dans son berceau, jusqu'au dernier cri que pousse vers Dieu l'âme sortant de ce monde.

La vie finit, l'adoration ne finit pas. La loi est-elle remplie, la tentation vaincue, l'œuvre de la journée accomplie et l'homme, entré au séjour où il doit trouver

le repos de ses fatigues ; il ne se repose pas de la prière mais dans la prière. Sa prière est immortelle aussi bien que l'âme elle-même qui trouve dans la prière sa vie, sa vocation, sa joie et sa consolation sur la terre [1], et sa félicité dans l'autre vie. Alors la foi a cessé, elle est devenue contemplation. L'espérance aussi a fait son temps, elle est arrivée à sa plénitude. La charité seule reste, ou l'amour de la créature pour son Dieu qu'elle contemple maintenant face à face, et non plus à travers le voile de la création ; et avec l'amour, l'adoration, car l'adoration est la langue de l'amour. Plus est profonde et vraie la connaissance que l'homme a de Dieu, plus abondante est sa prière ; et plus il a prié pendant sa vie, plus aussi il a vécu, mieux il a rempli la tâche de sa vie. Car la prière est un lien divin qui rapproche l'homme de plus en plus de Dieu, source de sa vie. Plus l'homme prie, et mieux il réalise son propre idéal, se rapprochant ainsi de son but et se préparant à la vie bienheureuse. Qu'est-ce, en effet, que la félicité des élus, sinon une adoration perpétuelle, une harmonie céleste pleine d'admiration, de louange et d'allégresse, qui ravit les élus et que les différents chœurs des anges se renvoient les uns aux autres [2] ? Lorsqu'un jour ce monde tombera en dissolution, et que les ombres de l'éternelle nuit s'étendront sur ses ruines, le dernier mot qui s'échappera des lèvres du dernier mortel sur la

[1] « La dévotion produit la joie », dit saint Thomas. (*Summa theolog.*, II, II, qu. LXXXII, art. 4.) — « La joie, dit Sterne, c'est la religion sous un autre nom ».

[2] *Apocalyp.*, V, 13.

terre, sera une prière qui continuera dans le ciel pour ne plus finir.

La prière, qui est le ministère de l'homme, son devoir indispensable, fait aussi sa grandeur et sa consolation. Quel affreux séjour, quelle solitude vide et morne, quel vaste tombeau ce serait que cette terre, quel noir couvercle de cercueil que le ciel, si ce n'était la prière, qui, en touchant le sol foulé par l'humanité, en fait jaillir les sources de la vie éternelle ! C'est dans la prière que se trouve la consécration de la terre et de toutes les choses terrestres ; c'est comme un arc-en-ciel de paix au-dessus des vallées nébuleuses et sombres de cette vie de peines et de douleurs, indice d'une vie meilleure et signe certain, même pour le plus pauvre et le plus petit, de ses destinées éternelles. Otez au pauvre la prière, vous lui ôtez tout, toute la grandeur, toute la poésie de sa vie ; ce n'est plus qu'une stupide bête de somme qui pourra oublier un peu son abaissement au milieu des vapeurs des sens, mais qui, une fois revenu au sentiment de ce qu'il souffre, deviendra une bête féroce redoutable dès que sa chaîne sera par hasard rompue. « Comme l'en- « cens ravive le charbon », dit Gœthe lui-même, « ainsi « fait la prière pour les espérances du cœur[1] ». Dans la prière se trouve comprise pour l'homme, même le plus petit, la connaissance du surnaturel et du divin, la prière est la philosophie du peuple, philosophie véritable et vraie autant que fructueuse et utile.

De l'adoration, dérivent d'elles-mêmes les autres

[1] *Proverbes en prose*, III, p. 216.

formes de la prière. Dès que l'homme a conscience de son état de créature, dès qu'il reconnaît sa misère en face de la richesse infinie, ses ténèbres en face de la lumière, sa faiblesse en face de la toute-puissance, sa dépendance et sa petitesse en face de l'infinité et de l'immensité, aussitôt ses mains se joignent et il prie : Les ténèbres implorent la lumière, la pauvreté, la richesse , la mort, la vie [1]. La prière devient une sollicitation. L'homme reconnaît Dieu, et il implore sa pitié. L'étonnement causé d'abord par la majesté de Dieu cesse, la conscience que l'homme a de son propre néant fait place au doux et filial sentiment de la reconnaissance, pour les bienfaits reçus et pour les maux dont nous avons été délivrés. Et lorsque l'âme fait un retour sur elle-même, si elle a osé pécher, c'est-à-dire se révolter contre Dieu, elle, l'extrême faiblesse contre la toute-puissance, la folie contre la sagesse, la méchanceté contre la miséricorde ; alors, elle se trouve remplie de tristesse, de honte, de douleur et de repentir, alors elle se prosterne dans une contrition profonde devant Celui dont la miséricorde ne connaît pas de bornes. La prière devient ainsi un principe de réconciliation avec Dieu. Toutes les connaissances de l'âme, ses gratitudes, ses joies, ses amours, ses angoisses et ses désirs, tout cela s'exprime dans la prière, et, consacré, sanctifié par elle, devient un acte religieux. Que la créature ose prier, et qu'elle le puisse légitimement, qu'il

[1] *Prop. damn.* Molin., XIV : *Qui divinæ voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo aliquid petat, quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis et electionis et est velle, ut divina voluntas nostræ conformetur, et non quod nostra divinæ.*

y ait en elle un attrait incessant qui la pousse vers Dieu de la même manière que l'œil se tourne naturellement vers la lumière ; que l'âme, dis-je, se sente secrètement, mais irrésistiblement entraînée vers Celui qui, du sein de sa majesté infinie, régit et gouverne toute la création, c'est là un privilége de sa noble et immortelle nature, c'est le cachet de son origine divine.

La prière jette le pont qui joint l'autre vie à celle-ci, et sur lequel le Créateur et sa créature se rencontrent. Elle fait brèche au mur de séparation qui est entre le temps et l'éternité. Elle est comme une respiration de l'esprit en Dieu, grâce à laquelle l'homme s'approprie les forces divines, puisant à longs traits la sagesse et l'amour. C'est encore, si l'on veut, un bain de l'âme, d'où elle sort purifiée et régénérée. Ainsi la prière, acte religieux par excellence, c'est la vie commune entre Dieu et l'homme, une communion idéale. La religion ayant pour essence la communauté de Dieu avec l'homme, comprend nécessairement deux idées en soi : Dieu s'abaissant vers l'homme, se faisant homme, s'incarnant *in lato sensu*, et l'homme s'élevant vers Dieu, se faisant Dieu, et déifiant son humanité. « Nous serons semblables à lui », dit l'Apôtre [1]. Lors donc que dans la sainte Eucharistie l'homme mortel reçoit sur ses lèvres un pain céleste et divin, et dans ce pain Dieu et le ciel même, cette communion mystérieuse et surnaturelle n'est au fond que la plus haute manifestation de la religion elle-même, la plus forte affirmation de sa vérité et la plénitude de son

[1] Jean, III, 2.

développement. C'est la religion dans le sens éminent du mot, la religion par excellence, c'est en un mot le christianisme.

Si la prière est l'acte religieux et humain par excellence, elle doit, comme tout ce qui saisit l'homme jusqu'au fond de ses entrailles, éclater au dehors et faire son apparition dans le monde extérieur. La prière se crée un corps visible dans le culte extérieur, dans le service public de Dieu. Le sentiment religieux n'est pas pour rester caché dans l'âme ; il s'exprime aussi au dehors par des paroles et par des faits ou symboles. Ce n'est pas l'âme seule, mais aussi le corps, c'est-à-dire tout l'homme, qui vient de Dieu et qui existe par lui ; c'est pourquoi la religion est un acte de tout l'homme et non pas exclusivement une affaire de l'homme intérieur. Ce que l'on a allégué, dans les temps modernes, contre les pratiques extérieures du culte usitées dans toutes les religions, saint Augustin [1] et saint Thomas l'avaient depuis longtemps réfuté. « Ceux « qui prient », dit le premier, « composent leur extérieur, « comme un suppliant qui paraît devant quelqu'un ; ils « plient les genoux, ils lèvent les mains, ils se prosternent « la face contre terre, et prennent tous les moyens de mani- « fester leurs sentiments. Il est vrai que Dieu connaît leurs « sentiments sans avoir besoin de signes sensibles, mais « l'homme s'excite lui-même par là à prier avec plus « d'humilité et de ferveur. S'il est vrai que les mou- « vements corporels n'ont lieu qu'en conséquence « des mouvements intérieurs, il l'est aussi que les

[1] S. August., *De cura gerend. pro mort.*, c. 7.

« signes visibles provoquent les mouvements invi-
« sibles ».

« Telle est », dit saint Thomas[1], « la nature de l'homme « qu'il va des choses sensibles aux choses intelligibles; « l'adoration extérieure et sensible s'accomplit donc aussi « en esprit et en vérité, vu qu'elle procède de l'adoration « spirituelle et qu'elle s'y rapporte. Sans doute, nous ne « pouvons atteindre Dieu par les sens; mais les choses « sensibles sollicitent notre esprit à se porter vers lui[1] ». « Quand mon esprit s'élève », dit avec raison Lichtenberg[2], « mon corps tombe à genoux ». Lorsque le Fils de Dieu demandait le salut pour tous ceux qui croiraient en lui, lorsqu'il bénissait le pain de la vie éternelle, il élevait son regard vers le ciel; lorsqu'il était triste et abattu, et que son âme se troublait jusqu'à la mort, le sentiment de l'âme jetait le corps par terre. Celui donc qui interdit l'expression extérieure à la dévotion, rétrécit l'âme et prive le corps de son moyen de sanctification. Quiconque l'évite de propos délibéré et la supprime, n'a pas de ferveur dans l'âme et sa religion n'est pas vraie.

D'ailleurs, par le moyen du culte extérieur, l'homme confère à la nature une consécration religieuse continuelle, puisqu'il l'offre journellement en sacrifice à Dieu dans son corps, qui est un résumé du monde, un petit monde, un *microcosme*. Le corps de l'homme est le temple de Dieu. Mais la nature, elle aussi, le *mocrocosme*, doit servir Dieu; il faut que, pour la construction des

[1] S. Thom., *Summa theolog.*, II, II, LXXXIV, art. 2.

[2] *Mélanges*, I, 47.

temples, la terre offre ses richesses et ses métaux précieux, la mer ses perles et le printemps ses fleurs. Aussi n'existe-t-il aucune religion, si pauvre et si grossière soit-elle, qui n'ait son symbolisme et son culte. Le sacrifice forme le point capital et comme le pivot de tous les cultes. Le sacrifice, c'est la prière qui prend un corps; comme la prière est le sacrifice en esprit, le sacrifice est la manifestation visible, l'expression concrète de la religion chez tous les peuples. L'usage universel du sacrifice implique aussi l'universalité du dogme fondamental de toutes les religions, à savoir l'existence d'un Dieu créateur et rémunérateur; c'est la publication objective et effective du péché primitif et de la délivrance à venir dont la mention se trouve aussi dans les traditions de tous les peuples. Le culte extérieur est encore le lien visible de la société religieuse [1], de l'Eglise, dont il forme ainsi un grand corps et qu'il signale par cette unité visible à l'attention de l'univers.

La prière, c'est l'épanchement de la vie religieuse, c'est pourquoi son importance morale est aussi grande que celle d'aucune autre action de l'homme ; de là vient aussi qu'elle forme le complément nécessaire de toutes les vertus, et qu'elle est l'expression abrégée de la vie morale. Toutes les puissances de l'âme sont actives dans la prière; l'intelligence, la volonté, la sensibilité y travaillent à se dégager du réseau des choses sensibles : c'est

[1] Le premier but du protestantisme fut de créer une Eglise invisible, tentative, aussi contraire à la philosophie qu'à l'histoire, et qui n'a jamais obtenu le moindre succès. Cf. II, p. 81.

un effort que l'âme tente pour monter du sein des profondeurs sombres sur les clairs sommets de la vérité divine ; c'est une concentration qu'elle fait de toutes ses forces pour se plonger dans la grande pensée de Dieu. Mais quelle vie morale serait encore possible sans la gravité, sans le recueillement qu'apporte avec soi la prière, sans la vérité toujours maintenue et clairement aperçue au milieu du tumulte des pensées dissipatrices de ce monde [1] ? Dans la prière l'âme sent le voisinage de l'éternité, Dieu vient en elle ; alors les flots des tentations se calment, alors le combat devient facile à soutenir, l'âme s'apaise, elle est limpide comme les eaux d'un lac tranquille où se mire le ciel. Toute la vie morale découle de la prière comme de sa source et y retourne ; elle y trouve à la fois sa base et son couronnement. La prière est donc comme l'âme de l'âme, c'est l'air respirable nécessaire à la vie immortelle de l'esprit humain. Comme les fleurs de la prairie s'abreuvent au bord du ruisseau, ainsi tout ce qui fleurit dans la vie morale s'alimente à cette source de la prière.

« En sa qualité de religion parfaite, dit Dœllinger, le « Christianisme se met en opposition avec les religions « païennes, avec leurs cérémonies et leurs invocations su- « perstitieuses. Il est la religion de la prière. Il invite tous

[1] « Il n'y a pas de moralité sans idées, et la conduite morale n'est que l'expression de ces idées ». (Schelling, *Vorlesungen über die methode des academ. studium. 5° Vorlesung.*) — « Chaque jour il faut prier Dieu, attacher sa pensée sur cette lumière qui épure, sur ce feu qui consume nos corruptions, sur ce modèle qui nous règle, sur cette paix qui calme nos agitations, sur ce principe de tout être qui ravive notre vertu ». Joubert, *Pensées et Maximes*, I, p. 130.

« les hommes même les plus humbles et les plus ignorants « à méditer, c'est-à-dire à appliquer leur esprit à l'examen « d'eux-mêmes et à la connaissance de Dieu. Sur le terrain « de la métaphysique chrétienne, il y avait place même « pour l'esprit demeuré inculte avant sa conversion. A cette « école de la prière, il apprenait ce que la philosophie re- « gardait comme aussi nécessaire que difficile, et acces- « sible seulement à un très-petit nombre, il apprenait à « se juger lui-même comme Dieu le jugeait. De la con- « naissance de lui-meme, la prière le faisait passer aisé- « ment à l'empire de lui-même. Pendant que la païen « implorait vainement de ses dieux l'apaisement de sa pas- « sion ; pour le chrétien, le calme de l'âme, la modération « et la pureté des sentiments et des affections étaient une « préparation à la prière en même temps que le fruit de « celle-ci. Ainsi la prière était un instrument de rénova- « tion morale et de civilisation progressive, dont rien « n'égalait l'efficacité et la puissance [1] ».

La prière contient donc en principe et en germe les mœurs et la vertu, en un mot la morale, ce deuxième moment de la religion, cette seconde forme du culte divin.

En tenant son regard fixé sur Dieu dans la prière, en pénétrant de plus en plus dans son essence et sa sainteté, l'homme reconnaît en lui l'archétype éternel, increé de la vie morale, la sainteté même et l'ordre moral même qui, fondé sur l'essence de Dieu, étant une seule et même chose avec sa nature sainte, vient de lui comme la loi

[1] *Christenthum und Kirche*. p. 136.

éternelle, nécessaire, embrassant tous les esprits créés et régnant sur l'univers, loi contre laquelle une volonté libre peut bien se révolter, mais qu'elle ne saurait détruire. C'est pourquoi, à sa troisième demande, l'homme qui prie, détournant un instant son regard de Dieu, principe et mesure de tout bien, l'abaisse sur la vie de la créature et émet le souhait qu'elle devienne la copie de son modèle divin : *Que votre volonté se fasse sur la terre comme au ciel.* Créé, appelé à la vie par la volonté de Dieu, conservé en outre par cette même volonté à chaque instant de son existence, l'homme reconnaît volontiers et avec joie cette divine volonté dans laquelle se manifeste la sainteté de Dieu, et qui le conduit, lui, pauvre créature, vers celui qui est le Saint véritable et par excellence.

Ainsi Dieu est à la fois le créateur, le conservateur, la fin suprême et le guide qui mène, par sa providence, la créature à sa fin. Il est tout pour l'homme, il est son Dieu et son Seigneur, il est par sa volonté le principe et la règle de toute sa conduite, la loi souveraine et indestructible de sa vie. C'est ainsi que la vie de l'homme devient une prière continuelle, que chaque pensée de son esprit, chaque sentiment de son cœur, et que toutes les œuvres de ses mains tournent à la louange, à la gloire de Dieu. La pensée religieuse est donc une source bénie qui répand sur toute la vie humaine une consécration ineffable ; par là, toute une vie est vouée à Dieu, à son amour, à son service, et se passe en lui seul et pour lui seul[1]. Faire

[1] « La religion, quand elle est saine, exerce une salutaire influence sur tous les instants et sur toutes les situations de la

la volonté de Dieu, telle est donc la vocation de toute créature raisonnable, telle est sa fin nécessaire, commune et éternelle. Toutes les voies de la vie, quelque diversité que mettent entre elles la position des personnes, leur naissance, leur âge, leur condition et leurs occupations, se rencontrent et viennent se confondre dans ce but commun, bien qu'en suivant des directions toutes différentes. La vie d'un seul homme même a beau être ondoyante et variée, passer par la joie et par la douleur, par la richesse et par l'infortune, par la passion et par l'action, par le travail et par le repos, sa vocation demeure invariablement la même : Faire la volonté de Dieu, servir Dieu tous les jours, toutes les heures, tous les instants ; parce que chaque instant vient de lui et lui appartient. Chacune de nos pensées est un hommage rendu à Dieu, chacune de nos actions, une offrande ; le cœur de l'homme avec ses désirs et ses sentiments est comme un encensoir toujours allumé devant Dieu. Il n'y a pas une de nos démarches qui ne rentre dans le service de Dieu.

La vie morale a sa racine dans la religion qui la porte et la nourrit. L'idée morale ne trouve que là sa réalisation pleine, entière et non amoindrie. Séparez la morale de la religion et la religion de la morale, vous scindez deux choses qu'unit ensemble originellement la plus

vie. Elle est le cœur et l'artère toujours battante de toute l'existence. Rien de si petit qui ne soit consacré et glorifié par elle ; rien de si ambitieux et d'un si haut vol qui ne reçoive d'elle sa véritable mesure. Excitation et exaltation morale, abattement et douleur profonde, il n'y a pas d'état que le sentiment de Dieu n'apaise, ne pacifie, ne sanctifie ». (Ullmann, *Sur le culte du génie*, p. 52.)

étroite unité vitale. La morale sans la religion, c'est un arbre séparé violemment de sa racine, qui lui communiquait la force et la vie [1]. La religion sans la morale n'est plus qu'une forme vide et morte, qui rapetisse l'idée de Dieu, dégrade la nature humaine et fait de la prière un mensonge dans sa bouche [2]. Ce fut une réaction nécessaire contre l'ancien protestantisme qui eut lieu, lorsque le rationalisme du siècle dernier fit valoir l'importance de l'idée morale au détriment de l'idée religieuse jusqu'à rejeter celle-ci à l'arrière plan en la faisant disparaître comme chose de nul prix et superflue. Si le protestantisme avait, dans sa doctrine de la justification par la foi seule indépendamment des bonnes œuvres, exalté outre mesure l'élément religieux, la foi, qu'il représentait comme donnant seule à l'homme tout son mérite, la foi dont il exagérait l'efficacité jusqu'à ne plus tenir compte après elle de la moralité de la vie ; il était réservé à la philosophie poussée en avant dans cette voie par Kant et Fichté, de scinder encore l'indivisible faisceau de la morale et de la religion pour faire prévaloir exclusivement cette fois l'idée morale, pour proclamer la morale indépendante de la religion, pour la représenter comme ne s'appuyant que sur elle-même, et pour montrer enfin la religion comme absolument indif-

[1] « Tu t'inquiètes de beaucoup de choses, mais il n'y en a qu'une de nécessaire ». (*Luc.*, X, 41, 42.)

[2] « La religion pure et sans tache devant Dieu le Père, c'est de visiter les veuves et les orphelins dans leurs besoins, et de se conserver pur de toute souillure de ce monde. » (*Jac.*, I, 27.)

férente et bonne tout au plus à tolérer comme expression populaire de l'idée morale.

Quelques réflexions suffiront pour montrer clairement l'inconsistance de cette dernière opinion qui, sortie des écoles, a depuis longtemps pénétré dans les masses et y est devenue le mot d'ordre de l'indifférentisme en matière de religion. Cette séparation radicale (il ne s'agit pas d'une simple distinction) entre la foi et la vie, le dogme et la morale, est une invention de cette très-vulgaire philosophie qui s'imagine que l'on peut s'en tenir aux applications sans remonter aux principes. Tel est le Dieu, tel doit être aussi le devoir : tel dogme, telle morale. Quelle vie morale, quelle justice proprement dite est possible ou concevable sans l'accomplissement de ce premier et de ce souverain devoir de justice[1], qui oblige l'homme en tant que créature à l'égard de Dieu, principe et soutient de toute son existence? « Si je suis votre Père, où est l'honneur qui m'appartient[2] ? » La religion n'est donc, comme l'enseigne la philosophie chrétienne, rien autre chose que l'accomplissement d'un devoir de justice envers Dieu, et le devoir religieux n'est qu'une des diverses formes sous lesquelles se produit cette vertu cardinale qui rend à chacun le sien, c'est-à-dire la justice. C'est pourquoi la justice passe avant toutes les autres vertus morales. Elle est la première tant par son objet, qui est Dieu

[1] *Est enim pietas justitia adversus deos,* dit Cicéron. (*De natura deor.*, I, 41.) — Platon regarde la piété envers les dieux comme une partie de la justice. (*Euthyphr.*, p. 13.)

[2] *Malach.*, I, 6.

lui-même, que par l'influence qu'elle exerce sur les autres vertus morales qui émanent médiatement d'elle, reposent sur elle et obtiennent d'elle toute leur importance et tout leur prix [1]. La moralité d'un homme sans religion, d'un homme qui n'aurait pas conscience de la complète dépendance où il se trouve nécessairement à l'égard de Dieu, et qui n'en ferait pas l'aveu explicite en se prosternant en adoration devant son Créateur pour le remercier de ses bienfaits et lui en demander de nouveaux, la moralité de cet homme serait très-immorale; il ne connaîtrait pas le premier, le plus haut et le plus impérieux de ses devoirs, qui est de rendre gloire à Dieu comme au principe de notre être; il romprait ce commerce intime de l'homme avec Dieu, qui unit ensemble celui qui reçoit la vie et celui qui la dispense, commerce sans lequel il n'y a pas de vie morale, pas de vie d'homme proprement dite. Car la religion consiste en cette expression formelle de l'hommage que la créature doit à son Créateur, et c'est par la prière qu'elle se prouve. Sans doute Dieu n'a pas besoin de cette gloire que lui rend la créature, puisqu'il est le roi de gloire, et sa gloire, la créature ne peut ni l'augmenter ni la diminuer; mais il l'exige de l'homme parce que l'homme a besoin de la lui rendre, parce que le culte religieux est sa principale vocation, et que le seul moyen de remplir

[1] *Religio habet duplices actus, quosdam quidem proprios et immediatos, quos elicit, per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare et orare et alia hujusmodi; alios autem actus habet, quos producit mediantibus virtutibus, quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam.* (S. Thomas, *Summa theolog.*, II, II, qu. LXXXI, art. 1.)

cette vocation, c'est de reconnaître Dieu, de le confesser et de se donner à lui.

Ainsi donc définir la morale comme le but suprême de la vie, nier ou rabaisser la religion et le culte et en particulier la prière, en faire une simple affaire de sentiment, quelque chose de tout subjectif, n'ayant aucune importance objective, aucune valeur absolue, aucune force capable de dépasser le cercle des choses terrestres, *de pénétrer au-delà des nuages* [1], c'est là une prétention qui présuppose l'athéisme et le naturalisme, et qui ne se conçoit que comme une conséquence de la doctrine qui nie le Dieu vivant, le Dieu qui, après avoir créé les mondes, les maintient sur leurs gonds, de cette doctrine qui ne veut à aucun prix d'une volonté personnelle et toute puissante dominant le monde, d'un œil éternellement ouvert sur la création, d'un cœur aussi toujours ouvert pour recueillir les soupirs des malheureux. Cette doctrine une fois admise, oui, en effet, l'homme qui prie n'est *qu'un pauvre halluciné* [2], et la religion qu'une question de sentiment, qu'un accident tout subjectif où la science n'a rien à voir ni rien à faire.

Mais pourrait-on seulement concevoir un ordre, une

[1] Jes. Sirach., XXXV, 21.)

[2] Le mot est de Kant ; selon lui, l'homme qui prie a l'air d'un insensé, parce qu'il parle et gesticule comme s'il y avait quelqu'un devant lui, tandis qu'il n'y a personne. On le voit, Dieu ne compte pas pour ce philosophe. Selon lui, la religion consiste à se représenter la loi morale comme émanant de la volonté de Dieu, ce n'est pas autre chose. Fichté la définit : une croyance vive et active à un ordre moral. — *Sed evanuerunt in cogitationibus suis.* (*Rom.*, I, 21.)

loi morale, sans un principe d'ordre, sans un ordonnateur suprême et personnel, sans un législateur vivant, en un mot sans Dieu ? Nous avons déjà vu que la vérité, comme essence éternelle et nécessaire, ne subsiste qu'en Dieu seul, qui est le principe et le prototype de la vérité, la vérité éternelle elle-même; il en est de même de l'idée du bien que l'homme porte indestructiblement gravée dans son esprit, qui se tient au-dessus de lui comme la loi de sa nature, qui par conséquent ne vient pas de lui et ne trouve pas son explication dans l'esprit humain ; elle remonte et aboutit nécessairement à Dieu, qui est le bien suprême dans sa plénitude, le principe et le prototype éternel de toute perfection morale [1]. Tout idéal correspond à un principe réel et personnel d'où il dérive ; ainsi l'idéal de la perfection morale qui plane au-dessus de l'esprit humain comme sa règle souveraine qu'il cherche à réaliser peu à peu, se trouve déjà réalisé dès le commencement en Celui en qui la pensée et l'être, l'idéal et le réel sont une seule et même chose, en Dieu. Dieu est l'ordre moral vivant et éternel, c'est pourquoi l'esprit créé, image de Dieu, en

[1] *Dicendum, quod, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum, quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet, quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos, qui ordine subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet. Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris vel ideæ, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam ratio divinæ sapientiæ secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* (*Summa theolog.*, I, II, qu. XCIII, art. 1.)

porte essentiellement l'empreinte en lui-même, c'est la conscience qu'il a de l'ordre moral qui lui donne surtout celle de sa ressemblance avec Dieu. Il n'y a donc pas d'ordre moral sans Dieu, pas de morale sans religion [1], et la conséquence nécessaire de la négation de la religion fut et sera toujours le rejet absolu de toute règle morale. Les poétiques orgies de *la jeune Allemagne*, la divinisation philosophique et poétique de la matière et de la pure jouissance matérielle sans aucune idée morale d'un or-

[1] Kant a donné de l'existence de Dieu une preuve dite preuve morale. Pour rétablir le rapport nécessaire entre la moralité et le bonheur, rapport qui n'existe pas en cette vie, la raison exige qu'on admette l'existence d'un Etre tout-puissant, pour qu'il rende à chacun la mesure de bonheur qui lui revient, saint, pour qu'il agisse en complet accord avec la loi morale, et cet Etre est Dieu. Mais qui ne voit que ce Dieu serait entièrement au service de la loi morale, c'est-à-dire d'un pur idéal, d'une abstraction morte, que celle-ci par conséquent serait, à proprement parler, Dieu, et que le prétendu Dieu de Kant ne serait que l'exécuteur des ordres de Kant? Fichté était conséquent lorsqu'il disait : L'ordre moral vivant lui-même, c'est Dieu, nous n'avons pas besoin d'un autre Dieu et nous n'en pouvons même pas comprendre un autre. (*Philosoph. journal*, 1798, p. 15. — Platon (*Republ.*, VII, 532) a vu la chose d'une manière autrement profonde, lorsqu'il rattache le bien à Dieu comme au principe éternel d'où découle tout bien créé et fini. — « La vérité morale, dit Cousin (*Du vrai, du beau et du bien*, p. 429), comme toute autre vérité universelle, ne peut demeurer à l'état d'abstraction. Dans nous, elle n'est que conçue. Il faut qu'il y ait quelque part un être, qui non-seulement la conçoive, mais qui la constitue. De même que toutes les choses belles et toutes les choses vraies se rapportent, celles-ci à une unité qui est la vérité absolue, et celles-là à une autre unité qui est la beauté absolue, de même tous les principes moraux participent d'un même principe qui est le bien. Nous nous élevons ainsi à la conception du bien en soi, du bien absolu. Ce bien absolu peut-il être autre chose qu'un attribut de celui qui seul est l'être absolu? — *Cum tam innumerabilia bona sint*, dit saint Anselme, *necesse est, hæc omnia bona per unum aliquid bona esse, idque ipsum bonum, cujus participatione licet inæquali omnia bona inæqualiter bona sunt, per seipsum*

dre supérieur nous en ont surabondamment fourni la preuve. Qu'un certain degré de moralité puisse encore exister en dehors de la religion, nous n'essaierons pas de le nier ici, mais ce n'est point là la moralité sincère et parfaite ; ne reposant pas sur la religion, elle ne repose pas sur le fond solide de la vérité et de la sainteté divine, elle est sans crainte et sans amour de Dieu, sans prière, sans retour de l'esprit créé vers le Créateur, et par conséquent sans force, sans intimité, sans profondeur. D'ailleurs, le principe religieux agit en beaucoup de personnes, même à leur insu, et très-souvent ce qui passe pour un pur acte d'humanité n'est que le fruit de la morale ou d'une habitude religieuse, de l'écho lointain d'une parole chrétienne qu'on aura entendue dans sa jeunesse et qui aura fait une forte impression dans l'âme.

Mais, supposé même que l'idée morale puisse se séparer de Dieu, elle ne pourrait encore point par elle-même et sans la religion constituer une loi obligatoire pour la volonté de l'homme. Car une loi n'est pas un acte de l'intelligence, c'est l'expression et l'acte d'une volonté. La loi suppose nécessairement un législateur, par conséquent une personnalité, et une personnalité armée d'autorité et supérieure à celui que la loi oblige ; il n'y a donc pas d'obligation morale sans Dieu. D'ailleurs la loi morale ne sera accompagnée d'une sanction suffisante qu'à la

et summe magnum et summe bonum esse.... Cum veritas omnino excludat, plura summa bona esse, necesse est, unum aliquod summum bonum esse, quod per seipsum est et summum bonum est. (*Monolog.*, init. — Cf. Saint Thom., *Summa theolog.*, I, qu. II, art. 2.)

condition d'être l'expression de la volonté divine, car Dieu seul peut attacher à l'accomplissement de l'idée morale une mesure de bonheur assez grande pour récompenser, comme elle le mérite, la douleur de l'abnégation subie dans le seul intérêt de la morale et du bien. Lui seul encore peut amasser assez de douleur sur la tête du prévaricateur pour que la jouissance que lui aura procurée sa conduite immorale ne puisse y être comparée. C'est à cette seule condition que l'ordre moral sera sauvegardé dans le monde et mis en mesure de résister au redoutable assaut des passions. Si donc c'est à sa sanction qu'une loi quelconque doit son autorité, ainsi en est-il à plus forte raison et tout particulièrement de la loi morale, qui est le fondement de toute législation positive.

Enfin l'homme ne trouve qu'en Dieu et dans la religion, principalement dans la religion révélée, une règle objective pour ses obligations morales, une règle qui le domine et qui soit inexorable à toute la sophistique d'un cœur séduit par le mal, une règle enfin comme il lui en faut une dans le difficile combat de la vie, au milieu du terrible conflit de la passion avec le devoir. Figurez-vous l'homme persuadé qu'il n'a pas d'autre législateur que lui-même ; ôtez-lui avec la religion, avec ses menaces et ses promesses, la gravité et la certitude de ses obligations, et demandez-vous ce qu'il fera aux heures difficiles de la tentation ; évidemment il commencera par chicaner avec sa conscience ; et comme on n'est jamais à court d'interprétations subtiles dans le feu de la passion, il finira par faire plier son devoir à tous les caprices de son cœur. Et en effet, puisqu'il est à lui-même son propre législateur, comment pourrait-il manquer de bonnes raisons pour

justifier une exception à la loi ? « On a beau vouloir », dit Rousseau[1], « établir la vertu par la raison seule, quelle « solide base peut-on lui donner ? La vertu, disent-ils, est « l'amour de l'ordre. Mais cet amour peut-il donc et doit-il « l'emporter en moi sur celui de mon bien-être ? Qu'ils « me donnent une raison pour le préférer. Dans le fond, « leur prétendu principe n'est qu'un pur jeu de mots ; car « je dis aussi, moi, que le vice est l'amour de l'ordre, pris « dans un sens différent. Il y a quelque ordre moral par- « tout où il y a sentiment et intelligence. La différence est « que le bon s'ordonne par rapport au tout, et que le « méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se « fait le centre de toutes choses ; l'autre mesure son « rayon et se tient à la circonférence. Alors il est ordonné « par rapport au centre commun, qui est Dieu, et par « rapport à tous les cercles concentriques, qui sont les « créatures. Si la divinité n'est pas, il n'y a que le mé- « chant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé ». La religion garde donc la morale, donne à l'homme un point d'appui et un centre, le défend, lui et sa bonne nature, contre lui-même.

Ce qui est vrai considéré dans la vie individuelle, l'est aussi, considéré dans la vie sociale. La mission directe de l'Etat, c'est de représenter l'idée du droit et de la défendre dans toutes les sphères de la vie ; d'où il suit qu'un état social durable n'est possible qu'à la condition d'être fondé sur la religion et la morale. « Dieu », dit Platon[2] aux

[1] *Emile*, liv. IV.

[2] *De legg.*, IV, p. 176, et X, p. 903 et seqq. ; Cf. *De Republica*, IV, p. 716.

citoyens de sa cité idéale, « qui, selon une antique tradi- « tion, tient le commencement, le milieu et la fin des « choses, les conduit toutes, suivant leur nature, à leur « fin. Derrière lui marche la justice, prête à punir ceux « qui restent en arrière de la loi divine. Celui qui veut « mener une vie heureuse se tient constamment attaché à « la justice et la suit pas à pas dans la modestie et le recueil- « lement. Que si quelqu'un plein de faste et fier de ses « richesses, ou de ses honneurs, ou de sa beauté, ou de « sa jeunesse, enfle son cœur d'une vaine folie, et, loin « de se laisser guider, se croit capable de servir de guide « aux autres, aussitôt Dieu le délaisse ; ainsi délaissé, il « s'entoure d'une troupe de gens qui lui ressemblent ; et, « lâchant la bride à ses penchants, il trouble tout dans « l'Etat. A force de bruit, il impose quelque temps à « la foule, qui le croit un grand homme ; mais il ne tarde « jamais beaucoup de payer à la justice le châtiment qu'il « lui doit, et il tombe, entraînant dans sa ruine sa maison « et sa patrie. Il est dès lors évident que la prudence con- « seille de se livrer à la conduite de Dieu... Désormais « donc les citoyens resteront profondément convaincus « que les dieux sont les maîtres et les chefs de tout ce qui « existe, et que tout ce qui arrive se fait par leur permis- « sion ou leur volonté, et que la race humaine a les plus « grandes actions de grâces à leur rendre ».

« Je doute », dit à ce propos Cicéron [1], « que la bonne « foi, la société humaine, et la première de toutes les « vertus, la justice, pussent subsister, si l'on retranchait

[1] *De natura deor.*

« la piété envers Dieu ». Aristote regarde le culte comme la plus importante[1] des six administrations (agriculture, industrie, guerre, finances, culte et justice), sans lesquelles un Etat ne peut se soutenir. Il désigne le sacerdoce comme occupant le premier rang dans l'Etat[2]; il veut qu'il y ait des édifices spéciaux consacrés à la célébration du culte[3], et que la quatrième partie du sol soit affectée à en soutenir les frais[4]. « Partout où subsiste « une société, dit Voltaire[5], il faut une religion. Les lois « veillent sur les mœurs publiques, la religion sur la vie

[1] *Politic.*, VII, 8.

[2] *Politic.*, VII, 9.

[3] *Politic.*, VII, 12.

[4] *Politic.*, VII, 11.

[5] *Traité de la tolérance*, ch. XX. — Saint Justin, dans sa première apologie, a décrit l'influence de la religion sur la vie civile: « C'est la doctrine des chrétiens, dit-il, qui contribue le plus à maintenir l'ordre et la tranquillité dans l'Etat. Elle persuade à l'homme que Dieu voit tout; que le méchant, l'avare, l'assassin, l'homme vertueux sont tous également placés sous la majesté de ses regards; qu'on ne peut sortir de cette vie sans tomber entre ses mains; qu'on trouve, selon ses œuvres, une éternité de peine ou une éternité de bonheur pardelà le tombeau. Or, je vous le demande, si ces vérités étaient bien connues, quel homme, se voyant resserré dans une vie si courte, se déclarerait pour le vice, quand il aurait en perspective les feux éternels qu'il lui prépare hors de cette vie! Croyez-vous que les lois toutes seules, avec les peines qu'elles infligent, imposent assez au méchant pour l'arrêter et le contenir? Il sait bien qu'il peut vous échapper, parce que vous n'êtes que des hommes. S'il ne redoute point d'autre regard, il enfantera le crime qu'il médite. Ah! s'il était convaincu que l'œil de Dieu est toujours ouvert sur lui, qu'il n'est pas seulement témoin de l'acte, mais encore de la pensée, il ferait le bien au lieu du mal, n'eût-il d'autre motif que la crainte du glaive qu'il verrait suspendu sur sa tête ».

« privée ». Le droit a ses plus profondes racines et sa mesure la plus haute dans la morale, et celle-ci à son tour dans la religion. Jusqu'ici aucun Etat ne s'est développé sur le principe d'une théorie purement abstraite du droit; partout et toujours les sociétés nouvelles se sont établies sur le terrain historique, c'est-à-dire en tenant compte du caractère des nations, des qualités propres à chaque peuple, de la morale et de la religion. L'Etat ne fait pas la religion, il la trouve toute préparée comme un fondement divin sur lequel il bâtit. La chute de l'empire romain ne fut, comme Montesquieu le remarque lui-même, que la conséquence nécessaire de la dissolution morale et religieuse qui avait tout envahi. Que plus d'Etats se sont abîmés faute de mœurs que faute de lois, c'est encore une des maximes de ce publiciste ou plutôt de l'expérience. Depuis la ruine du paganisme, le droit politique a été constitué sur de nouveaux principes empruntés au christianisme, par exemple le principe de l'autorité, celui de la fidélité des sujets, celui de la liberté civile et individuelle au lieu de l'esclavage antique; le droit de punir, qui est l'expression même de la justice, contrairement à une fausse sentimentalité, et qui suppose que l'homme est libre et responsable de ses actions, contrairement au fatalisme et au déterministe matérialiste; l'inviolabilité du mariage, de la famille et de la propriété, contrairement aux théories socialistes[1]. Qu'un certain

[1] L'état moderne, dit Bluntschli, (*Staatsrecht*, München 1852), est véritablement chrétien. « Notre civilisation », dit César Balbo (*De la destruction du pouvoir temporel des Papes*, p. 11), « est une civilisation chrétienne, fille de la religion chrétienne. Ce qui affaiblit la religion chrétienne, entrave le progrès,

nombre d'individus aient secoué le joug de la religion, cela n'empêche nullement que ces grands principes de droit, considérés comme expression du sens commun de l'humanité, ne soient réellement un fruit excellent de la religion, et qu'ils ne trouvent qu'en elle seule la garantie de leur durée. D'autres obligations de la vie publique, par exemple, celle du serment, dont le droit ne peut se passer comme dernier moyen de preuve, touchent directement et immédiatement à la conviction religieuse. « Les lois », dit Hegel lui-même, « trouvent « leur plus haute garantie dans la religion [1] ».

D'ailleurs, à quoi servent les lois sans les mœurs [2]? Et la sphère de l'obligation religieuse et morale n'est-elle pas, selon la remarque de Sénèque [3], incomparablement plus étendue, plus large et plus compréhensive que celle de la légalité? Que de choses la morale religieuse prescrit, dont la loi n'a pas même connaissance! Nécessaire

entrave la marche de notre civilisation ». Donc celui qui rêve de maintenir l'idée d'humanité, de progrès, de civilisation en dehors de la foi chrétienne, dans le sein de laquelle cette idée est née et s'est développée dans le cours des siècles, celui-là tente l'impossible. Quant à celui qui, au nom de cette même idée, attaque le christianisme, ses dogmes et les principes de morale qui en découlent, il mine lui-même le sol sous ses pieds.

[1] *Philos. der Gesch.*, II, p. 538.

[2] Horace, *Odes*, l. III, 24 : *Quid leges sine moribus vanæ, proficiunt?*

[3] *De ira*, II, c. XXXVII : *Quam latius officiorum patet quam juris regula? quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides exigunt, quæ omnia extra publicas tabulas sunt? — Nihil ponderis habent illa præcepta, quia sunt humana*, dit Lactance, *Instit. div.*, XII, 27.

au peuple, la religion l'est encore davantage aux princes et à tous ceux qui ont en main la puissance, sous quelque forme que ce soit. Un homme dont le témoignage n'est guère suspect en cette matière, Montesquieu, dit : « Un « prince qui aime la religion et qui la craint, est un lion « qui cède à la main qui le flatte ou à la voix qui l'apaise ; « celui qui craint la religion et qui la hait, est comme « les bêtes sauvages qui mordent la chaîne qui les em- « pêche de se jeter sur ceux qui passent ; celui qui n'a « point du tout de religion est cet animal terrible qui ne « sent sa liberté que lorsqu'il déchire et qu'il dévore ». — « Chose admirable », dit encore le même écrivain, « la religion chrétienne, qui ne semble avoir d'objet que « la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans « celle-ci [1] ». « La religion et la morale », dit le grand Washington [2], « sont les soutiens indispensables de la « prospérité publique. Il n'est pas un bon citoyen, celui « qui cherche à saper ces puissantes colonnes du bonheur « de l'homme. Tout véritable homme d'Etat les honore « et les aime aussi certainement que tout homme pieux. « Leur importance pour le bonheur public et privé est « inappréciable. Si l'on ôte la religion du serment, ce « dernier refuge des tribunaux, quelle sera désormais la « garantie de nos propriétés, de notre vie, de notre répu- « tation ? La raison et l'expérience démontrent que la « morale ne peut subsister chez un peuple sans la reli- « gion. Or, c'est à la morale et à la religion qu'un gouver-

[1] *Esprit des lois*, l. XXIV, ch. II.

[2] Voyez de Raumer, *Les Etats-Unis d'Amérique*.

« nement populaire emprunte principalement sa force ». « Nous savons », dit Ed. Burke, « que la religion est le « fondement de la société civile, et que sans elle rien ne « prospère parmi les hommes ». « J'arrête le premier « Américain que je rencontre, soit dans son pays, soit « ailleurs, et je lui demande s'il croit la religion utile à « la stabilité des lois et au bon ordre de la société ; il me « répond sans hésiter qu'une société civilisée, et surtout « une société libre, ne peut subsister sans religion. Le « respect de la religion est à ses yeux la meilleure ga- « rantie de la stabilité de l'État et de la sûreté des « particuliers. Les moins versés dans la science du « gouvernement savent au moins cela [1] ». « La reli- « gion », dit E. Laboulaye, « est la première condi-

[1] A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution.* « Voyez », continue-t-il, « comme le respect de la religion a repris graduellement son empire dans les différentes classes de la nation, à mesure que chacune d'elles acquérait cette expérience à la dure école de la révolution. L'ancienne noblesse, qui était la classe la plus irréligieuse avant 89, devint la plus fervente après 93. La première atteinte, elle se convertit aussi la première. Lorsque la bourgeoisie se sentit frappée elle-même dans son triomphe, on la vit se rapprocher à son tour des croyances. Peu à peu le respect de la religion pénétra partout où les hommes avaient quelque chose à perdre. Il n'en était pas ainsi à la fin de l'ancien régime. Nous avions si complétement perdu la pratique des grandes affaires humaines, et nous ignorions si bien la part que prend la religion dans le gouvernement des empires, que l'incrédulité s'établit d'abord dans l'esprit de ceux-là mêmes qui avaient l'intérêt le plus personnel et le plus pressant à retenir l'état dans l'ordre et le peuple dans l'obéissance... Comme la révolution avait aboli toutes les lois religieuses et qu'elle remaniait en même temps toutes les lois civiles, l'esprit humain avait perdu son équilibre, il ne savait plus où retrouver sa fixité, et l'on vit paraître des révolutionnaires d'une espèce inouïe jusque-là ».

« tion de l'ordre politique, et l'unique fondement des « Etats [1] ».

Une remarque pleine de raison sur le même sujet, c'est celle qui suit, de Fechner : Nous n'userions pas de la religion, si elle n'avait aucun objet réel. Si, de ce que l'homme use de la religion, on veut conclure qu'il l'a faite, il y aura toujours quelque chose qu'il n'a pas fait, savoir ce qui fait qu'il s'en sert pour son plus grand avantage, ce en vertu de quoi il a été contraint de la faire. Il faut donc nécessairement que la création de la croyance religieuse soit fondée sur la nature réelle des choses, qui a fait naître l'homme avec tous ses besoins.

Pour ce qui est de l'abus possible et trop réel de la religion, on ne peut que citer l'observation si juste de Montesquieu : « C'est mal raisonner contre la religion de « rassembler dans un grand ouvrage une longue énumé- « ration des maux qu'elle a produits, si l'on ne fait de « même celle des biens qu'elle a faits. Si je voulais ra- « conter tous les maux qu'ont produits dans le monde « les lois civiles, la monarchie, le gouvernement répu- « blicain, je dirais des choses effroyables..... La question « n'est pas de savoir s'il vaudrait mieux qu'un certain « homme ou qu'un certain peuple n'eût point de reli- « gion que d'abuser de celle qu'il a ; mais de savoir quel « est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la « religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les « hommes [2] ».

[1] *La liberté religieuse*, Paris, p. 11.

[2] *Loco cit.*

Ainsi, la religion est intelligence et activité, esprit et vie. Ce n'est pas encore tout : elle embrasse l'homme selon les trois dimensions pour ainsi dire de sa nature, qu'elle exerce et perfectionne également ; elle est l'objet de l'esprit intelligent ; elle est l'acte de sa volonté ; enfin, elle fait sentir sa présence dans un sentiment le plus intime et le plus mystérieux du cœur. Elle est la doctrine de Dieu, car il est écrit : « C'est la vie éternelle, qu'ils te « connaissent, toi et celui que tu as envoyé [1] » ; elle est la science des saints [2] ; chaque religion a nécessairement un dogme pour fondement, un symbole de foi. Mais la religion n'est pas purement et simplement une science, elle est aussi un acte de la volonté ; elle se produit dans la vie et y persévère ; car c'est aux fruits qu'elle porte que l'on reconnaît la vraie religion [3], et celui qui pratiquera la doctrine enseignée, connaîtra qu'elle est de Dieu [4]. Connaître et pratiquer, ce n'est pas encore là toute la religion, elle signale aussi sa présence dans la partie sensible de l'âme [5] ; car, en reconnaissant en Dieu le principe de son existence et de celle de toutes les

[1] *Jean*, XVII, 3.

[2] *Proverb.*, IX, 10.

[3] *Matth.*, VII, 16.

[4] *Jean*, VII, 17.

[5] La Sainte Ecriture (*Actes*, XVI, 14 ; *Jérém.*, XXXI, 33) désigne le cœur comme le centre de la vie religieuse en tant qu'il est

créatures, ainsi que la fin dernière de toute la création, l'homme se sent ému intérieurement d'une sainte terreur, il est pénétré d'un respect profond devant cette majesté divine partout présente, qui vit et opère en toute créature, mais principalement dans l'âme humaine, où son action, aussi réelle que mystérieuse, entretient à chaque instant l'existence et la vie, et apporte le salut. La religion, c'est la crainte de Dieu [1]. Et quand l'homme s'est donné tout entier à Celui qui est la vérité sans erreur, la lumière sans ombre, le bien sans défaut, la joie sans douleur, la vie sans la mort, alors la religion devient la piété, alors l'homme a déjà atteint son but. En effet, là où se trouve l'éternelle vérité, l'éternel bien, l'éternelle lumière, l'éternelle joie et l'éternelle vie, là aussi se trouve Dieu, le ciel, la félicité [2]; là l'homme

le siége du sentiment religieux et non de la sensualité et de l'esthétique. Le sentiment religieux a son mérite, pourvu qu'il soit éclairé par l'intelligence et tenu constamment en activité. En tous cas la religion est beaucoup plus que le pur sentiment de la dépendance, n'en déplaise à Schleiermacher, et Hegel a eu raison de lui répondre, quoique avec une certaine vivacité : Si la religion n'est pas autre chose que le sentiment de la dépendance, alors le chien est l'être le plus religieux qu'il y ait. — *Religio*, dit Suarès (*Disput. theolog.*, I, x, l. 1, *Disp.* I, c. 1,), *spectat et ad intellectum et ad affectum seu voluntatem.* — Et nous aussi nous comprenons sous un certain rapport la religion comme le sentiment de la dépendance (*Matth.*, VII, 7, 15, 21-28); mais, d'un autre côté, nous la tenons pour la mère de la liberté véritable, à cause de l'union avec Dieu et de la force qui en est la conséquence. La vérité nous rend libres en Dieu; *Deo servire, regnare est,* dit la sainte Eglise.

[1] Jésus Sirac., I, 16 : « *La crainte du Seigneur* est le commencement de la sagesse ».

[2] *Ex hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei sub-*

demeure dans la lumière et dans l'amour, et son cœur trouve le bonheur dans la lumière et dans l'amour. Par la religion, le ciel commence sur la terre : « Qui croit, a « la vie éternelle [1] ».

Se plonger en Dieu, voilà la religion ; en Dieu, qui est le vrai, le beau, le bien éternel. La religion est donc la source où le genre humain puise ses idées les plus grandes et les plus profondes, les idées du vrai, du beau, du bien. Elle est le sol où fut planté d'abord l'arbre de la science dont l'humanité goûte encore les fruits, même à son insu ; elle est le rocher sur lequel a été bâti l'édifice de la morale ; elle est la patrie et la grande école des arts. Les sciences, les mœurs, les arts sont sortis de la religion, et ils y rentrent nécessairement au terme de leur course et par leurs derniers résultats.

Ainsi, par la religion, l'homme parfait l'idée de lui-même ; il retourne à son point de départ, il va trouver la perfection de son être là même où il en a trouvé le principe. Seul, l'homme religieux est l'homme véritable, l'homme accompli [2] ; « car l'homme a été créé », dit saint

jicitur et in hoc ejus perfectio consistet. Quælibet enim res perficitur per hoc, quod subditur suo superiori, sicut corpus per hoc, quod vivificatur ab anima. Saint Thom., *Summ. theolog.*, II, II, qu. LXXXI, art. 7.

[1] *Jean*, III, 36. — Saint Ignace a résumé avec une remarquable concision ce triple caractère de la religion ainsi que son principe et sa fin : *Homo creatus est, ut laudet Dominum Deum suum ac revereatur eique serviens salvus fiat.* (*Exercit. spiritual. Fundam.*

[2] « Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme ». (*Ecclés.*, XII, 13.)

Augustin, « pour connaître Dieu. l'aimer en le connais- « sant, le posséder en l'aimant, et être heureux en le « possédant. — Or, le bonheur c'est la paix de l'âme « assise sur l'ordre éternel[1] ».

[1] *Pax tranquillitas ordinis* (August., *Civ. Dei,* XIX, 15.)

' DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

—

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.





